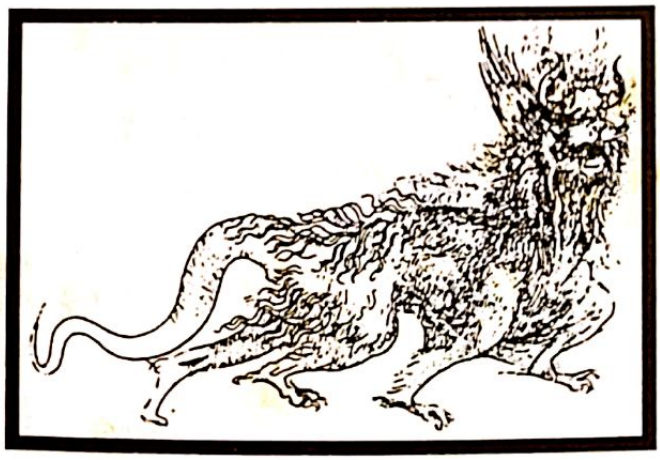
CUADERNOS DE LA FUNDACION 9

Max Scheler

SOBRE EL RESENTIMIENTO

(CON «NOTAS SOBRE EL RESENTIMIENTO COMO ACTITUD PSICO-POLÍTICA» DE MANUEL GARCÍA-PELAYO)



FUNDACION MANUEL GARCIA-PELAYO
Caracas, 2004

© Graciela Soriano de García-Pelayo
© Fundación Manuel García-Pelayo
Hecho el Depósito de Ley
Depósito Legal de la colección: lf 29720000013
Depósito Legal del No. 9: lf 29720041501525

Fundación Manuel García-Pelayo
Apartado 51966, Caracas 1050

Queda absolutamente prohibida la reproducción de esta obra por cualesquiera medio o forma, electrónica o mecánica, incluida fotocopia, grabación o cualquier otra forma de almacenamiento o rescate de datos, sin el permiso expreso de los titulares del copyright.

Diseño, diagramación y montaje: María Elena Repiso
Impresión: Ex Libris

ISBN de la colección: 980-07-6573-5
ISBN del No. 9: 980-6531-07-8

Contenido

7 Presentación

11 Manuel García-Pelayo
NOTAS SOBRE EL RESENTIMIENTO EN SU DIMENSIÓN PSICO-POLÍTICA
1. La politización del resentimiento
2. La naturaleza del resentimiento
3. Las etapas del resentimiento

23 Max Scheler
SOBRE LA FENOMENOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL RESENTIMIENTO

PRESENTACIÓN

Este Cuaderno de la Fundación Manuel García-Pelayo está dedicado a un tema de enorme relevancia en la historia occidental. Se centra en uno de los aspectos humanos más profundos, irracionales, enigmáticos y recurrentes de las relaciones humanas. En la medida en que, en términos generales e históricos la mentalidad occidental ha estado preferentemente orientada, más por «la pasión por el conocimiento», que por «el conocimiento de las pasiones», estos tópicos reveladores de los rasgos no-racionales del ser humano, han sido relativamente dejados en segundo plano. Max Scheler (1874-1928), consciente de esas carencias, se aventuró valientemente en su tiempo a reflexionar sobre ello con toda la brillantez que –reconocida con creces en la España del tiempo por Ortega y Gasset– le caracterizaba. Las reflexiones originales de Scheler datan de 1912, cuando publicó *Ueber Ressentiment und moralischers Werturteil* (Sobre el resentimiento y el juicio de valor moral) y cuando, en 1915, volvió sobre el mismo tema con *Das Ressentiment im aufbau der Moralen* (El resentimiento con arreglo a la moral). Su muerte prematura a poco más de una década después, con 54 años de edad, privó al pensamiento europeo de una de sus más agudas y perspicaces cabezas, justo en el momento en que el nazismo se afincaba triunfante en el poder. En esas circunstancias, sus trabajos fueron prohibidos por la censura, y sólo sacados a la luz después de 1954. Sin embargo, Ortega y Gasset, consciente de la importancia del pensador y de la relevancia del pensamiento alemán de su tiempo, para

estimular la conciencia cultural española, había hecho publicar por la Revista de Occidente, tan pronto como 1927, en traducción de José Gaos los trabajos de Scheler sobre el resentimiento, bajo el título de *El resentimiento en la moral*.

El rescate actual del texto de Max Scheler y la incorporación de las «notas» de Manuel García-Pelayo sobre «el resentimiento como actitud psico-política» parecen devolvernos de súbito a diversos tiempos y obligarnos a pensar en éste que vivimos en términos de Scheler. En efecto, con independencia de los sucesos de la primera mitad del siglo XX y de las implicaciones del totalitarismo en la vida europea, yo he conocido desde la academia, décadas después, en los años sesenta, *El resentimiento en la moral*, en el desarrollo de un seminario interno del Instituto de Estudios Políticos de Caracas cuando, dirigido por García-Pelayo, éste decidió coordinar la actividad alrededor del tema de «Las Actitudes Políticas». Se contemplaba allí el abordaje de las actitudes del «resentido»[1], del «snob», del «revolucionario», del «ideólogo», del «anarquista», del «terrorista» y otras, en distintos órdenes de acción e ideas. No recuerdo si las examinamos todas exhaustivamente, pero sí que la obra de Scheler dejó profunda huella en el equipo de investigadores que participábamos en la labor. El texto inédito de García-Pelayo que insertamos ahora a este Cuaderno dedicado a Scheler, presidió sus reflexiones, pero no circuló como parte de aquella actividad. Quedó como un *paper* inédito que, con seguridad sí fue preocupación de entonces del maestro por formar investigadores capaces y académicamente sagaces para captar la importancia de los factores irracionales de integración (o desintegración) política del entorno, y llevarlos a la «academia» con rigor intelectual y con acuciosidad.

El fragmento de Scheler objeto de esta publicación obedece al título «Sobre la gnoseología y la sociología del resentimiento», y merece unas consideraciones adicionales. Es la primera de las cinco partes constitutivas de *El resentimiento en la*

1 Curiosamente, la versión francesa de *El resentimiento en la moral* se intitula *L'homme du ressentiment* (Paris, 1954).

moral[2], y la que –tratándose de un «cuaderno» de nuestra colección– resulta más idónea, por lo expresiva, comprensiva y breve, para introducir al lector en tema tan interesante y de tan difícil tratamiento y comprensión. Lo hemos extraído de la traducción de Gaos en la edición de la Revista de Occidente de 1927. En 1938, esa misma traducción del trabajo completo, se autorizó para la editorial Espasa-Calpe de Buenos Aires, Argentina. En tiempos más recientes, la editorial Caparrós ha publicado una nueva versión de la misma, en edición de José María Vegas, en 1993, luego reimpresa en 1998. Las cinco partes, en su totalidad, han sido publicadas recientemente en inglés con el título de *Ressentiment*, en cuidada edición de Marquette University Press[3], sobre el original de Scheler de 1915.

A tantos años de haber visto la luz, estos textos han podido cubrirse temporalmente de polvo, pero no han perdido vigencia porque forman parte de una reflexión perenne sobre las problemáticas peculiaridades de la naturaleza y del espíritu humano. En la circunstancia venezolana actual, adquieren una importancia excepcional. Sus contenidos flotan en el aire y signan hoy por hoy un ambiente trágico, tenso y ácido, de difícil solución política y social. Queda a los lectores meditar sobre ello para sacar las consecuencias más fecundas de la obra de autores que, como los que aquí firman, son susceptibles de vigencia y provecho transtemporal.

GRACIELA SORIANO
FUNDACIÓN MANUEL GARCÍA-PELAYO
CARACAS 2004

2 Las otras cuatro partes de la obra de Scheler se refieren a las siguientes materias: II. «El resentimiento y el juicio moral de valor»; III. «La moral cristiana y el resentimiento»; IV. «El resentimiento y la filantropía moderna»; V. «El resentimiento y otras desviaciones de los valores en la moral moderna». El primero de ellos, «Sobre la gnoseología y la sociología del resentimiento», posee suficiente autonomía y entidad como para extraerlo independientemente.

3 Milwakee, Wisconsin, 1998, con «Introducción» de Manfred S. Frings.

MANUEL GARCÍA-PELAYO

NOTAS SOBRE EL RESENTIMIENTO EN SU DIMENSIÓN PSICO-POLÍTICA

1. LA POLITIZACIÓN DEL RESENTIMIENTO

El resentimiento es un fenómeno psicológico, cuya importancia para el desarrollo de las ideas morales ha sido altamente destacado por Nietzsche[1] y por Max Scheler[2], y adquiere significación política en cuanto es capaz de canalizarse por las vías del antagonismo político, e incluso –como tendremos ocasión de ver más adelante– de contribuir a generar y a mantener este antagonismo.

El sujeto del resentimiento es siempre el hombre. Pero el origen de su resentimiento puede estar en su dimensión puramente individual o en su dimensión social, en cuyo caso el resentimiento se extiende a toda o a una buena parte de la sociedad. El *resentimiento individual* será políticamente significativo según lo sea la persona en cuestión: el resentimiento de Ticio o de Cayo, es decir, del hombre corriente, no tiene ninguna importancia en la historia de Roma, pero sí la tiene el de Tiberio o el de Diocleciano, es decir, el de los hombres con significación política. Por consiguiente, la significación política del resentimiento, depende de la personalidad o de la posición del sujeto resentido, así como de la medida en que proyecte su resentimiento de origen individual sobre un grupo, sobre

---

1 *GENEALOGÍA DE LA MORAL*, en sus *Obras Completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1965. Vol. III, pp. 593 y ss. (N. del E.)

2 *EL RESENTIMIENTO EN LA MORAL*, Madrid, Revista de Occidente, 1927 (traducción de José Gaos). Hay reedición en Buenos Aires, Espasa 1938 y en Madrid, Caparrós, 1992. (N.del E.)

todo un estrato, sobre todo un sistema o sobre todo un país –en una palabra, sobre algo colectivo–, y decida satisfacerlo por la vía pública, sea siguiendo una línea política o afiliándose a un partido no por lo que tenga de positivo, sino de negador de lo otro; sea incorporándose o promoviendo, por la misma razón, un movimiento cualquiera que depende, también, de la medida en que su personalidad tenga éxito en la adquisición de posiciones de poder político.

El *resentimiento social* deriva de la pertenencia a un estrato en situación de inferioridad dentro de la jerarquía social, o de una falta de adecuación entre la estimación ideal de un determinado estamento y su situación real; en última instancia, de la carencia de las cosas que desde un estrato dado, se crea con derecho a tener. Es la existencia la que condiciona la conciencia, y una existencia sentida como injustamente inferior, trágica, sin salida, termina creando una conciencia que puede ser en todo o en parte y, a veces, grandiosa, racionalización del resentimiento.

2. NATURALEZA DEL RESENTIMIENTO

Desde el punto de vista estrictamente psicológico, el resentimiento es la constante vivencia de una humillación que no sólo no se ha olvidado intelectualmente, sino que es constantemente revivida, vuelta permanentemente a sentir, **re-sentida**. Esta vivencia penetra cada vez más profundamente en la personalidad hasta configurarla en unas emociones hostiles, vengativas y rencorosas, tanto más intensas cuanto más impotente es el sujeto para actualizarlas. Por eso, Max Scheler define el resentimiento como «una autointoxicación psíquica»[3] derivada de la permanente y sistemática inhibición de las reacciones normales a lo que se considera ofensivo y humillante. Cuando se responde a una vejación por vías de hecho, de palabra o en otra forma cualquiera, no hay lugar para el resenti-

3 *Op. cit.*, p. 14.

miento, ya que la emoción negativa queda descargada a través del acto positivo.

De un modo más general y sin necesidad de un acto ofensivo concreto, el resentimiento consiste en un odio impotente hacia aquello que se admira o se estima, pero que no se puede ser o no se puede poseer. Se estiman ciertos valores, pero se odia a quienes los poseen o a los valores mismos, en razón de que no se tienen. En su forma extrema, el resentimiento transforma el odio en la negación de los valores vigentes y en la postulación de un sistema de valores contrarios, es decir, en una «inversión de valores», de modo que se convierte en desvalor lo que antes era valor, y en valor lo que era desvalor; las personas y los grupos que representan valores, adquieren una significación negativa, mientras que los humillados y ofendidos son realzados. Nietzsche lo expresa con estas palabras:

> «Los miserables son únicamente los buenos; los que sufren, los necesitados, los enfermos, los deformes, son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios; a ellos solos corresponde la beatitud; por el contrario, vosotros los nobles y poderosos, seréis perpetuamente malos, crueles, avariciosos, insaciables, impíos, y eternamente seréis los réprobos, los malditos, los condenados».[4]

La victoria del resentimiento tiene lugar, cuando se permea a la sociedad de los nuevos valores que originariamente tenían signo negativo, o cuando se destroza violentamente a la sociedad formada en torno a los valores antiguos, y a las instituciones y grupos que los actualizaban. De esta manera, el resentimiento se convierte en un agente de la historia de las ideas y de las instituciones. Pero antes de llegar a este estadio final en el que lo negativo se convierte en positivo, hagamos un breve análisis de las vías que conducen al resentimiento.

---

4 *Op. cit., t. cit.*, p. 604.

3. LAS ETAPAS DEL RESENTIMIENTO

Tales son, en primer término, los sentimientos de **venganza** y de **envidia**, los cuales, sin embargo, quedan cancelados cuando se realiza la venganza o se obtiene el bien envidiado, pero abren la vía al resentimiento cuando tal cancelación es imposible. Un grado más lo constituye la **ojeriza**, caracterizada por el hecho de que la actitud negativa no responde a una causa determinada, sino que busca permanentemente motivos para alimentar su hostilidad, escarbando constantemente en los actos de los otros para destacar todo lo que tengan de negativo: «lo propio de esta disposición» –dice Scheler[5]– es «rebajarlo y derribarlo todo de su pedestal». Y así, entre todos los motivos que pueda haber para explicar una acción, la ojeriza elegirá siempre el más innoble, pues no tiene visión más que para los aspectos negativos del objeto hasta ponerlo al propio nivel, o hasta negarlo. La actitud de la personalidad resentida, es siempre negativa para todo lo que no sea como ella misma, o forme parte de ella misma.

Otro grado, más adelantado en el proceso del resentimiento, es la **perfidia**, en la que el impulso hostil y negativo se ha hecho más hondo y está dispuesto a saltar en gesto incontrolado. Sigue, en fin, la **maldad** que trata de provocar nuevas ocasiones para alegrarse del perjuicio ajeno.

Pero todo esto no son más que estadios o momentos que conducen al resentimiento, pues para que éste se dé es necesario, además:

A. Que la vehemencia de las emociones antes enumeradas, vaya acompañada de la impotencia para traducirlas en actos y, por tanto, que exista un constante aplazamiento de los mismos, de modo que el impulso de venganza se convierte en insaciada sed de ella, que somete al sujeto a constante humillación, acrecida aún más, cuando la situación humillante no tiene un motivo originario ocasional, sino permanente (sea debido a una *causa natural*, como por ejemplo una deformidad física; o sea

5 Scheler, *op.cit.* p. 18.

debido a una *causa social*, como la pertenencia a un determinado grupo paria; o incluso creada por el propio sujeto cuando se convence rigurosamente de que su «mala suerte» es un elemento constitutivo de su existencia); cuando se adquiere la conciencia de que se trata de una situación trágica[6], en el sentido griego del vocablo, sin salida; cuando se la siente, a un tiempo, como «necesaria» e «injusta» («¿qué crimen hemos cometido para merecer nacer?»)[7], como un terrible «sino que, sin embargo, clama venganza». El odio ya no se orienta a alguien o algo concreto, sino a un conjunto de objetos indeterminados con un carácter común: no a aquél que hizo befa de la joroba, sino a todos los que son erectos; no al burgués impertinente que humilló una vez al caballero, sino a todo el estamento burgués; no al patrono, sino a todos los ricos; no al diputado que insultó al ejército, sino a todo el sistema parlamentario. Lo propio sucede con la envidia, cuando se fracasa y se siente que se está llamado necesariamente a fracasar en la adquisición del bien ajeno o de otro análogo, pues entonces la envidia hacia el objeto se transforma en envidia hacia el ser y existir de la persona, grupo o clase que tiene el objeto; en envidia existencial que ataca a la persona o grupo extraño en su pura existencia, pues ella por su sola presencia es sentida como una opresión, como un insulto intolerable.

---

6 El propio Scheler en *El santo, el genio y el héroe* (Madrid, Revista de Occidente, 19) se ocupa del sentido de lo trágico. Los portadores de valores son «trágicos» porque como su visión traspasa los límites de la visión común respecto a los valores, no pueden vivir simplemente en estado de satisfacción y contento. En la medida en que la tragedia se refiere a acciones que implican la relación del hombre con los poderes del universo y la relación de esos poderes con el destino, la esencia de «lo trágico» es lo que no admite albedrío porque está ligado a los últimos problemas de la vida humana y el orden del mundo. Por eso se dice de lo trágico como lo que no tiene salida. *Vid.* Cary, M., J.D. Denniston (*et alia*) eds., *The Oxford Classical Dictionary* (1949) Oxford, Clarendon Press, (1953) Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía* (Barcelona, Ariel, 1994) vol. 4, p. 3558. (N. del E.)

7 Es el drama de Segismundo, en Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Madrid, Espasa Calpe, 1998, pp. 86 y ss. (¡Ay mísero de mí! ¡Y ay infelice! / Apurar, cielos, pretendo / Ya que me tratáis así, / ¿Qué delito cometí / Contra vosotros naciendo? / Aunque si nací, ya entiendo / Qué delito he cometido. / Bastante causa ha tenido / Vuestra justicia y rigor; / Pues el delito mayor / Del hombre es haber nacido. (N. del E.)

B. Que al aplazamiento o imposibilidad de la venganza vaya adherida una situación de cierta igualdad entre lo humillante y lo humillado; entre la condición formal y la condición real; entre lo que debe ser y lo que es.

No hay *resentimiento* en el esclavo o en el sirviente que considera la desigualdad respecto a su señor como algo natural; pero sí lo hay en el actual servicio doméstico. Tampoco lo hay en un *sudra* de la sociedad de castas hindú; ni lo había en la sociedad estamental mientras tuvieron vigencia efectiva los principios que la inspiraban, aunque como quiera que tal sociedad partía de la igualdad substancial de todos sus miembros, quedó abierto un portillo al resentimiento que no dejó de expresarse en las críticas que, desde muy pronto se hacen a la sociedad desde las «Danzas macabras»[8], hasta los sueños milenaristas de la Edad Media. A su vez, los estamentos o estratos socialmente superiores pueden sentir desprecio, pero no resentimiento hacia los inferiores, cuando éstos no están todavía en situación de hacer actos que puedan humillarles.

La idea de una cierta igualdad, de una cierta homogeneidad, es el supuesto para la comparación valorativa con los demás; ello desvía al sujeto de una estimación objetiva de los valores, para considerarlos y estimarlos en función de su comparación entre la posesión de tales valores por uno mismo o por otras personas. Scheler distingue entre el hombre «distinguido» y el hombre «vulgar». Para el primero, los valores valen objetivamente, y se los apropia en la medida en que le es posible, partiendo de la seguridad en sí mismo, en su propia valía. El vulgar, en cambio, mide los valores siempre en función personal, como un factor de diferenciación entre él y los otros. Es decir, «el distinguido vive los valores *antes* de la comparación; el vulgar sólo en y *mediante* la comparación»[9]. Pero dentro del hombre vulgar hay que distinguir entre el ávido (tipo *fuerte*) y

8 Véase *The Dance of Death, Les Simulachres et Historiées Faces de la Mort*, Hofer, Philip y Amy Turner Montague, Katharine Homans (eds.); Georges Duby, *El año mil*, Paris, Julliard, 1967; Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millenium*, New Jersey, Essential Books, 1957. (N. del E.)

9 Scheler, *op. cit.*, p. 33.

el resentido (tipo *débil*). El primero se aplica activamente a adquirir las cosas, no por lo que valgan en sí mismas, sino *para ser más que otros*, como un medio para cancelar el sentimiento de inferioridad con respecto a los demás. En el resentido, a la comparación con otros se une la *impotencia para ser como los otros*, teniendo lo que éstos tienen y, entonces, la tensión entre lo que se quiere y lo que se puede, se lleva a cabo a través de los estadios que veremos a continuación. Pero antes de referirnos a ellos debemos advertir que el *resentimiento* no se da solamente en lo inferior con respecto a lo que siempre ha sido superior, como, por ejemplo, la clase baja con respecto a la alta (como piensan Nietzsche, e incluso, Max Scheler), sino también del que hasta ahora ha sido superior frente a un ascenso inevitable del inferior que le disputa o limita un lugar preeminente (por ejemplo: *resentimiento* de la nobleza frente a la burguesía, o de ésta frente al proletariado, o de un estamento profesional tradicional frente a uno nuevo que le disputa su preeminencia); o de un grupo que no encuentra en el sistema vigente el reconocimiento de los méritos y *status* a que se creía acreedor (por ejemplo: «ex-combatientes», proletariado intelectual, oficiales del ejército en una democracia radical, etc.). Aclarado esto, los estadios por los que pasa el *resentimiento* son los siguientes:

a. En el primer estadio todavía se reconocen los valores o, por lo menos, no se los pone en cuestión, pero *se rebajan engañosamente las cualidades de su portador* y se niega su posesión por la persona, el estrato social o la institución objeto del resentimiento. El instrumento capital de este estadio es la **calumnia**. Así, en los comienzos de la crítica a la sociedad estamental no se niegan los valores a que deben servir el clero y la nobleza, pero sí se les niega a los clérigos y nobles que los realicen *hic et nunc*; en otro período histórico no se niegan los valores democráticos, pero sí se niega que sean poseídos por los políticos de turno; no se niegan los valores jurídicos, pero sí se niega a quienes los administran.

b. La segunda etapa se caracteriza por la ceguera ante los valores no poseídos, o poseídos por el adversario; es decir, *se despoja de todo valor a las cualidades reconocidas antes como*

valiosas, o sea, que la **actitud negativa hacia el portador del valor se transforma ahora en negadora del valor mismo**. Valor es ahora lo que se puede realizar desde la propia existencia. En el caso de la clase tradicionalmente inferior, se quema lo que se adora y, como contrapartida se exalta lo que se consideraba inferior y mezquino. Ahora ya no se trata de si tales o cuales intelectuales son o no dignos de su función, sino del grito «¡Muera la inteligencia!»[10]. En todo caso, se exageran y deforman las necesidades y valores de un grupo hasta hacerlas coincidir con las necesidades y valores de todas las naciones y de toda la humanidad. Y así, se pasa a:

c. La tercera etapa en la que *el resentimiento se hace creador* y engendra o restaura valores (según los casos). **Lo negativo se transforma en afirmativo**. No sólo niega los valores vigentes y respetados, sino que eleva frente a ellos un mundo axiológico nuevo o exageradamente restaurado que es su negación. A partir de este momento se desarrolla un proceso cuyos momentos capitales (siguiendo a Nietzsche en sus líneas maestras[11] pero cambiando lo cambiable) son los siguientes:

i) Se acapara la virtud a favor de un ideal y se hace del ideal antagónico la oposición de todo ideal, para lo cual dice Nietzsche, «hay necesidad de un verdadero arte de la calumnia». Es decir, si se trata de algo revolucionario, *lo virtuoso es lo nuevo*, lo revolucionario; *lo corrompido es lo antiguo*, lo conservador: el antiguo Imperio, si se trata de un pueblo colonial independizado; la monarquía si se trata de una república; el orden burgués si se trata de una revolución proletaria. Imperio, monarquía y orden burgués son vistos como la plena expresión de las tinieblas, del error, de la injusticia, de la tiranía, mientras que el ideal que se le opone es la expresión de la luminosidad, de la verdad, de la justicia y de la libertad. Si se trata de un *resentimiento* contrarrevolucionario, entonces, lo corrompido, lo torpe, lo turbio es el nuevo régimen y, como contrapartida se

10 Es el conocido grito del General Millán Astray en Salamanca durante la Guerra civil española. (N. del E.)

11 Nietzsche, Federico, *GENEALOGÍA DE LA MORAL*, en sus *Obras Completas*, vol. III (Buenos Aires, Aguilar, 1965), pp. 606 y ss.

eleva frente a él no sólo el mundo de valores vigentes en la época de su advenimiento, sino, por así decirlo, los valores tradicionales en su estado puro, para lo cual hace falta no sólo un *verdadero arte de la calumnia*, sino también una *verdadera inverecundia en la interpretación de la historia.*

ii) El *ideal particular* generado o remozado por el resentimiento, *se eleva a medida absoluta y general*; a una esencia que está detrás de las cosas y de su destino y a la que se llama, según los casos, Dios, naturaleza, humanidad, pueblo, ley histórica, etc., con la consecuencia de que todo lo que se le oponga es contradictorio con el verdadero ser de las cosas. Desde el punto de vista sociológico-político ello implica la identificación de un grupo particular con la comunidad en general: del *tiers état* con la nación; de la *classe inmense du pauvre* con *le peuple*, de la clase proletaria con la humanidad, de un partido con la patria. Por consiguiente:

iii) Los adversarios al ideal son los adversarios a las grandes esencias con las que se identifican: son los enemigos de Dios, de la patria, de la clase, etc. Sólo el grupo que se ha identificado con el gran ideal tiene derecho al poder, a distinguir lo bueno de lo malo, lo legítimo de lo ilegítimo, etc. Todos los demás son contradictorios con el ideal.

iv) Todo sufrimiento, toda injusticia, toda miseria, todo obstáculo, deriva, bien de los grupos o instituciones que representan la oposición al ideal (en este sentido no deja de ser *pintoresco el esfuerzo por profundizar cada vez más en la historia para explicar los fracasos del presente*), o que la representan todavía, bien de las personas o grupos que, siendo sus partidarios de primera hora, han «traicionado» al ideal. En consecuencia, a los que antes estaban en la cumbre del poder y representaban la legitimidad y la legalidad se les transforma ahora en criminales: *tout roi* –dice Saint Just– *c'est un barbare, cést un étranger... il regardait les citoyens comme ses esclaves.* Es justamente la inversión de la imagen tradicional del rey de Francia.

v) La victoria del nuevo ideal y de las fuerzas que lo encarnan es la victoria de la verdad, de los puros, de los buenos, de

los mejores y se lo proyecta hacia el porvenir como el fin último al que tiende la historia y le da sentido.

Todas estas actitudes obedecen al *resentimiento*, cuando son una proyección del impulso a la **venganza** como cancelación del mismo, venganza que se configura, a su vez, en dos etapas:

La primera etapa está constituida por *la venganza imaginaria y puramente esperanzada*. No se es todavía lo bastante fuerte para realizarse en actos de venganza, pero se mantiene la esperanza de que el nuevo reino o la restauración del antiguo vendrán un día; se imagina entonces un régimen en el que los humillados de ahora regirán a los soberbios o a los rebeldes con «vara de hierro», para emplear la expresión del Apocalipsis de San Juan que, según Nietzsche, es «el más salvaje de los atentados escritos que la venganza tiene sobre su conciencia»[12]. Vendrá el día en el que «los nada de hoy todo lo han de ser»; el día del gran premio imaginado por Tertuliano[13] el día del gran espectáculo, de la gran risa, de la gran alegría, en el que los cristianos tendrán el gozo de ver arder a los reyes, a los gobernantes de Roma, ahora perseguidores, en medio de las llamas del infierno, junto con los filósofos paganos.

La etapa de la venganza imaginaria va, sin embargo, acompañada de ciertas acciones no destinadas a destruir totalmente el mundo adversario, pero sí algunos de los bienes o signos en los que se expresa: templos, palacios, símbolos de poder y de prestigio, etc., del objeto contra el que se proyecta el *resentimiento*. Pero todavía se trata de acciones esporádicas, de movimientos ciegos capaces de destruir esto o aquello, pero incapaces todavía de destruirlo todo; buenos para desahogar, pero no para cancelar el *resentimiento*.

Pero llega el momento de la realización de la venganza, llega el momento en que el mundo de los valores creado o recreado como compensación a la impotencia se une el poder, con lo que su signo histórico se transforma de positivo en nega-

12 *Op. cit., t. cit.*, p 604.

13 *De spect., cit.* por Nietzsche, *op.cit., tom cit.* III, pp. 613 y s.

tivo, es decir, de negador de un orden viejo en creador de un orden nuevo, lo que acontece de modo distinto según se trate de un movimiento revolucionario o reaccionario.

En el primer caso, ello no tiene lugar sin una previa contaminación de las clases altas por el nuevo sistema de valores. Los altos estratos han perdido las razones objetivas de su *status* privilegiado que ya no está acorde con la infraestructura social y con las nuevas ideas que se extienden paralelamente a los cambios de estructura. Pierden entonces la fe y la seguridad en sí mismos y en sus propios valores y la clara conciencia que tenían antes de la justicia de su posición se transforma ahora en inseguridad, en conciencia turbia y, finalmente, en mala conciencia, más aún, en conciencia culpable, a la que tratan de neutralizar renunciando a los antiguos valores y adoptando los creados por el resentimiento. A veces es un resentimiento personal contra su propio estrato lo que los lleva a la postulación de la nueva ideología. En todo caso, la actitud de distancia hacia los estratos inferiores se transforma ahora en proximidad (por lo menos espiritual); el menosprecio en aprecio; los «desgraciados» son vistos ahora como adornados con la gracia. La unidad del estrato queda, cuando menos, escindida y, de cualquier modo, la resistencia ablandada. Los bajos estratos, por su parte, adquieren conciencia de que ya no hay por qué recurrir a las armas de otro tiempo, como la astucia, la doblez, el empequeñecimiento provisional, la apelación a la compasión, etc., sino a las armas de fuerza, pues ha llegado la hora de la «lucha final» que cancela la humillante y oprobiosa historia pasada y que cambia los fundamentos del mundo. Lo único que se conserva de las antiguas formas de defensa es la calumnia.

En el segundo caso, es decir, en el de la reacción que sigue a un movimiento revolucionario triunfante, el *resentimiento* se produce como consecuencia de la humillación generada en los estratos antes dominantes por verse ahora despojados de un poder y de un prestigio, que han pasado a los que hasta ayer eran inferiores, y por ver ahora instaurado un mundo de valores que son la contrafigura de los que ellos estimaban. El *resentimiento* se muestra, además, en cuanto que el estrato desplaza-

do ya no era digno de su posición, tanto por no corresponderse con la estructura histórico-social, como por haberse hecho inferior a un pasado o a su propia historia; conservando el privilegio, pero no rindiendo el servicio. En resumidas cuentas: ya la historia había colocado al estrato en una situación de inferioridad todavía no claramente percibida, al menos, por todos sus componentes, pero dicha situación se hace patente con la pérdida del poder.

Entonces no se perciben más que las cualidades negativas del régimen nuevo frente al cual no sólo se postulan los valores tradicionales, sino una verdadera deformación de los mismos, no tanto por lo que tienen en sí de positivos, cuanto por lo que tienen de negación radical del presente. Todo ello puede quedar como una solución compensatoria o puede transformarse en venganza real, para lo cual puede, incluso, esperarse largo tiempo, desarrollando entre tanto las armas y los desahogos propios de un estrato reducido a lo que él estima inferioridad, para caer, por fin, sobre el régimen odiado, quizá entrando en el propio país en los bagajes de un ejército invasor, quizá ofreciéndose como agente de una potencia extranjera. Entonces se patentiza cómo todo ese mundo de valores y su correspondiente retórica no eran, en realidad más que frutos del *resentimiento.* Pero hay ocasiones en que no es necesario esperar largo tiempo. Tal sucede cuando los grupos o estratos que han tomado el poder se encuentran inseguros, no tienen clara conciencia de su legitimidad ni claro sentido de la legalidad, lo que les hace *oscilar entre un riguroso y estéril legalismo y un ejercicio irracional del poder.* Ello se une al *resentimiento* de grupos que, formados en las filas de la revolución, se ven ahora desplazados del poder, en razón de que las cualidades del revolucionario no siempre coinciden con las del gobernante. Se produce así una escisión que, unida a la *indecisión* a que se acaba de hacer mención, produce la *debilidad del nuevo sistema.*

MAX SCHELER

SOBRE LA FENOMENOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL RESENTIMIENTO

Entre los escasos descubrimientos que en los últimos tiempos se han hecho sobre el origen de los juicios morales de valor, destaca como el más profundo el de Federico Nietzsche, al advertir que el resentimiento es una fuente de tales juicios de valor. Y ese descubrimiento es profundo, aún cuando resulte falsa su afirmación concreta de que la moral cristiana y, en particular, el amor cristiano, son la más fina «flor del resentimiento»[1].

> «Pero este es el hecho: la rama de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío –el odio más hondo y más sublime, esto es, creador de ideales y transformador de valores cuyo par jamás ha existido sobre la tierra– produjo algo asimismo incomparable, *un nuevo amor*, la más honda y más sublime de todas las clases de amores: –¿y de qué otra rama hubiera podido brotar? [...] ¡Pero que no se crea que tal amor haya surgido como la expresa negación de aquella sed de venganza, como la antítesis del odio judío! ¡No! ¡Lo inverso es la verdad! Este amor brotó del odio como su corona, como la corona triunfal que se despliega más y más ancha en la pura claridad del mediodía y que con el mismo impulso, por decirlo así, hacia el reino de la luz y de la altura, apuntó a los fines de aquel odio, a la victoria, al

1 Véase *GENEALOGÍA DE LA MORAL*, Ensayo I, párrafo 8. (En sus *Obras Completas*, Buenos Aires, Aguilar Argentina S.A. de Ediciones, 1965, V. 3, pp.593-682). (N. del E.)

botín, al soborno, con lo que las raíces de aquel odio penetraron, cada vez más profundas y más ávidas, en cuanto tenía hondura y era malo. Este Jesús de Nazareth, vivo Evangelio del amor; este 'Salvador', que traía la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos y a los pecadores–, ¿no fue justamente el soborno en su forma más siniestra y más irresistible, el soborno y el rodeo para llegar a aquellos valores e innovaciones judaicas del ideal? ¿No ha alcanzado Israel –justamente por el rodeo de este 'Salvador', de este aparente adversario y destructor de Israel– el último fin de su sublime sed de venganza?[2]

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se torna creador y da a luz valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes está rehusada la verdadera reacción, la de obra, y que se resarcen con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral egregia brota de una triunfal afirmación de sí misma, la moral de los esclavos dice, desde luego, 'no' a 'lo de fuera', a algo 'ajeno', a un 'no - yo'; y su acción creadora es este 'no'. Esta inversión de la mirada valoradora –esta *necesaria* dirección que va hacia fuera, en lugar de volver sobre sí misma– es peculiar al resentimiento; la moral de los esclavos necesita, para surgir, que haya un mundo exterior, un contramundo; necesita, fisiológicamente hablando, estímulos externos para obrar; –su acción es radicalmente, reacción[3].

–No veo nada; tanto más oigo. Es un canto pérfido, leve murmurio (*sic*) y cuchicheo, que parte de todas las esquinas y rincones. Me suena a mentira: una azucarada suavidad hace pegajosos todos los sonidos en mérito; no hay duda, es tal como usted decía.

–¡Adelante!

–Y la impotencia, que no paga, va a convertirse en 'bondad'; la inferioridad temerosa, en 'humildad'; la sumisión a los odiados en 'obediencia' (en obediencia a uno de

2 *GENEALOGÍA DE LA MORAL*, Ensayo I, párrafo 8.
3 Ensayo I, párrafo 10.

> quien dicen que ordena esta sumisión–, y al cual llaman Dios). La mansedumbre del débil, la cobardía misma, en que tan rico es, su estar a la puerta, su inevitable necesidad de aguardar, reciben aquí un buen nombre: 'paciencia'; dícese también *la* virtud; el no poder vengarse se llama no querer vengarse, quizá incluso perdonar ('¡porque *ellos* no saben lo que hacen' –sólo nosotros sabemos lo que *ellos* hacen!). También se habla del 'amor a los enemigos', –y se suda al hacerlo»[4].

Estos son los pasajes más importantes en que Federico Nietzsche desarrolla sus notables tesis. Dejemos por el pronto la relación del resentimiento con los valores cristianos, para penetrar más hondamente en la *unidad de vivencia* designada con la palabra.

Pongamos en lugar de la definición verbal una breve caracterización o descripción de la cosa. El resentimiento es una *autointoxicación psíquica*, con causas y consecuencias bien definidas. Es una actitud psíquica permanente, que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana; tiene por consecuencia ciertas propensiones permanentes a determinadas clases de engaños valorativos y juicios de valor correspondientes. Las emociones y afectos que debemos considerar en primer término son: el sentimiento y el impulso de venganza, el odio, la maldad, la envidia, la ojeriza, la perfidia.

El punto de partida más importante en la formación del resentimiento es el impulso de venganza. Ya la palabra «resentimiento» indica, como se ha dicho, que las emociones aquí referidas son emociones basadas en la previa aprehensión de los sentimientos ajenos; esto es, que se trata de reacciones. Impulso reactivo es, en efecto, el impulso de venganza, a diferencia de los impulsos activos y agresivos, de dirección amistosa u hostil. Un ataque o una ofensa precede a todo impulso de venganza. Pero lo importante es que el impulso de venganza no

4 Ensayo I, párrafo 14.

coincide, ni mucho menos, con el impulso hacia el contraataque o defensa, aún cuando esta reacción vaya acompañada de cólera, furor o indignación. Cuando, por ejemplo, un animal agredido muerde a su agresor, esto no puede llamarse venganza. Tampoco el contraataque inmediato a una bofetada es venganza. Dos caracteres son esenciales para la existencia de la venganza: un refrenamiento y detención, momentáneos al menos (o que duran un tiempo determinado), del contraimpulso inmediato (y de los movimientos de cólera y furor enlazados con él), y un aplazamiento de la contrarreacción para otro momento y situación más apropiada («aguarda, que otra vez será»). Este refrenamiento, empero, es debido a la previsora consideración de que la contrarreacción inmediata sería fatal. Un acusado sentimiento de «impotencia» va enlazado, pues, con esta consideración. La venganza en sí es, pues, una vivencia que se basa en otra vivencia de impotencia; siempre, por tanto, cosa del «débil» en algún punto. Además pertenece a la esencia de la venganza el contener siempre la conciencia de «esto por esto», el no representar nunca, por lo tanto, una simple contrarreacción acompañada de emociones. Por virtud de estos dos caracteres, el impulso de venganza es el punto de partida más propio para la formación del resentimiento[5]. Nuestra lengua establece finas

5 Cuando Steinmetz, en sus interesantes estudios sobre la genealogía del sentimiento de venganza, admite una «venganza sin dirección», como grado previo de la «venganza con dirección», y alega que en los estadios más primitivos de la evolución étnica, los animales (por ejemplo el caballo, que llega primero), o los árboles, o los objetos inanimados, son destruidos por quien acaba de experimentar una ofensa, desconoce la esencia del impulso de venganza que, a diferencia de los afectos meramente intransitivos, como la cólera, el despecho, el furor, etc., tiene siempre una *dirección*. También en los estadios civilizados hay estallidos de furor; por ejemplo: cuando alguien, despechado, «todo lo dobla y lo rompe». Estos estallidos no tienen nada que ver con la venganza. Pero si en aquellos casos se tratara, en efecto, de venganza, caben aún diversas posibilidades. El objeto destruido puede estar con respecto al objeto a que se dirige la venganza, o en la función de una «pertenencia» real o supuesta (por ejemplo: propiedad o posesión), o en una función simbólica, la cual no necesita ser permanente, sino que puede ser momentánea («esto representa ahora para mí a aquél»). A esta clase pertenecen, pues, no sólo la destrucción de retratos y fotografías, sino también, en ocasiones, el estrujar un papel o el pañuelo. Finalmente, la venganza puede «carecer de objeto», por no comprender ningún objeto *determinado*, sino el contorno todo en donde ha tenido lugar la ofensa: una comarca, una ciudad, etc., hasta el mundo entero, considerado como «lo otro» en

diferencias. Desde el sentimiento de venganza, pasando por el rencor, la envidia y la ojeriza, hasta la perfidia, corre una gradación del sentimiento y del impulso, que llega a la cercanía del resentimiento propiamente dicho. La venganza y la envidia tienen objetos determinados las más de las veces. Estos modos de la negación hostil necesitan motivos determinados para aparecer; están ligados, en su dirección, a objetos determinados, de modo que desaparecen con la desaparición de estos motivos. La venganza conseguida hace desaparecer el sentimiento de venganza y, análogamente el castigo de aquél a quien apunta el impulso de venganza; por ejemplo, el castigo de uno mismo. E igualmente el verdadero perdón. También la envidia desaparece cuando el bien por el que envidio a alguien se hace mío. La ojeriza, en cambio, es una actitud que no está ligada a objetos determinados, en el mismo sentido; no surge por motivos determinados, para desaparecer con ellos. Más bien son *buscados* aquellos objetos y aquellos valores de cosas y personas, en los cuales pueda satisfacerse la envidia. El rebajarlo y derribarlo todo de su pedestal es propio de esta disposición. La creciente atención que despiertan los valores negativos de cosas y personas, justamente por aparecer unidos con fuertes valores positivos en uno y el mismo objeto; el detenerse en estos valores

---

general. Un caso semejante se presentó, por ejemplo, hace poco, en el asesinato del maestro Wagner por las masas. Pero también aquí la venganza tiene una «dirección». En los casos de venganza gentilicia, racial y familiar (venganza de sangre), no existe nunca –como arbitrariamente se ha pensado– una transposición, una ampliación secundaria del objeto a los miembros de la raza, etc., del ofensor (por ejemplo: presintiendo el dolor del ofensor, por su identidad de sentimiento con los parientes que sirvan de objeto a la venganza), sino que se considera que la familia, la raza, etc, es el *autor* mismo, siendo el miembro de ella solamente como un *órgano* (como si corto un pie al que me cortó la mano). Por lo demás, el último núcleo del sentimiento de venganza no parece estar ligado a la ofensa o menoscabo del propio valer, experimentado por obra de otro individuo, sino que parece poder ser provocado también por un menoscabo del propio valer (o un menoscabo del valer ajeno simpáticamente compartido), causado por nosotros mismos. Tal en casos como cuando se dice: «Me daría de palos, me arrancaría los pelos», etc. Estos fenómenos no tienen nada que ver con el acto del arrepentimiento y el afán de expiación y penitencia, que no son impulsos vitales, sino actos espirituales, y apuntan solamente a la esfera de los valores morales. *Cf.* Steinmetz: *Estudios etnológicos sobre el primer desarrollo de la pena*, 1894. *Cf.* también mi ensayo: «Sobre el camino del arrepentimiento», en *De lo eterno en el hombre*, vol. I, Leipzig, 1918.

negativos, con un acusado sentimiento de placer en el hecho de su existencia, conviértese en una *forma* fija de las vivencias, en la cual pueden encontrar sitio las materias más diferentes. En quien tiene ojeriza, la experiencia particular y concreta de la vida toma esa forma o estructura, elegida como real entre la experiencia solamente posible. El despertar de la envidia ya no es el mero efecto de tal experiencia, y la experiencia se forma con total indiferencia respecto a si su objeto tiene una relación, directa o indirecta, con el posible daño o provecho del individuo correspondiente. En la «perfidia», el impulso detractivo se ha hecho más hondo y más íntimo todavía; está dispuesto siempre, por decirlo así, a saltar y adelantarse en un gesto impensado, una manera de sonreír, etc. Un camino análogo va desde la simple «alegría del mal ajeno» hasta la «maldad»; ésta trata de provocar nuevas ocasiones de alegrarse del mal ajeno, y se muestra ya más independiente de objetos *determinados* que la alegría del mal ajeno. Pero nada de esto es resentimiento. Son sólo estadios en el proceso de sus puntos de partida. El sentimiento de venganza, la envidia, la ojeriza, la perfidia, la alegría del mal ajeno y la maldad, no entran en la formación del resentimiento, sino allí donde no tienen lugar ni una victoria moral (en la venganza, por ejemplo, un *verdadero* perdón), ni una acción o –respectivamente– expresión adecuada de la emoción en manifestaciones externas; por ejemplo: insultos, movimientos de los puños, etc.; y si no tienen lugar, es porque una conciencia, todavía más acusada de la propia impotencia, refrena semejante acción o expresión.

El que, ávido de venganza, es arrastrado a la acción por su sentimiento, y se venga; el que odia e infiere un daño al adversario o, al menos, le dice «su opinión», o le denigra ante otros; el envidioso que trata de adquirir el bien que envidia mediante el trabajo, el trueque o el crimen y la violencia, no incurren en resentimiento. La condición necesaria para que éste surja, se da tan sólo allí donde una especial vehemencia de estos afectos va acompañada por el sentimiento de la impotencia para traducirlo en actividad; y entonces se «enconan», ya sea por debilidad corporal o espiritual, ya por temor y pánico a

aquél a quien se refieren dichas emociones: el resentimiento queda circunscripto por su base a los *siervos* y *dominados*, a los que se arrastran y suplican, vanamente contra el aguijón de una autoridad. Cuando se presenta en otros, o existe una trasmisión por contagio psíquico –especialmente fácil para el veneno psíquico del resentimiento, extraordinariamente contagioso–, o hay en la persona impulso violentamente reprimido, del cual el resentimiento toma su punto de partida, y que se resuelve en esta forma de una personalidad «amargada» o «envenenada». Cuando un servidor maltratado puede «desahogarse» en la antecámara, no incurre en esa «venenosidad» interna que caracteriza al resentimiento; pero sí, en cambio, cuando ha de poner «a mal tiempo, buena cara» (como tan plásticamente dice el refrán) y sepulta en su interior los efectos de repulsión y hostilidad.

Pero examinemos algo más exactamente los diversos puntos de partida del resentimiento.

Los impulsos de venganza conducen al resentimiento con mayor seguridad cuando el sentimiento de venganza se convierte en *sed* de venganza propiamente dicha; cuando la dirección del impulso vengativo se pierde en círculos de objetos indeterminados a los que les basta tener un carácter común. Entonces la venganza no se satisface mediante su ejecución en un objeto determinado, y el sentimiento de venganza, persistentemente insatisfecho, puede conducir en derechura al agostamiento íntimo y a la muerte, sobre todo allí donde la conciencia de «tener razón» (que falta, por ejemplo, al estallido de furor o de cólera), ligada por naturaleza con el sentimiento de venganza, se eleva hasta la idea de un «deber»[6]. Despertada la sed de venganza, búscanse instintivamente (sin un acto voluntario consciente) las ocasiones que puedan dar motivo a un acto de venganza interior; o –por acción de la tendencia al engaño– introdúcense falsamente intenciones ofensivas en todos los actos y manifestaciones posibles de los demás, que no habían

6 J.M. Guyau presenta ejemplos en su libro *ESQUISSE D'UNE MORALE SANS OBLIGATION NI SANCTION.*

pensado en absoluto en ofender. Una «susceptibilidad» particularmente grande es con frecuencia el síntoma de un carácter vengativo. La sed de venganza busca entonces ocasiones para estallar. Se echa mano de todo lo que parece propio para la venganza. Pero la sed de venganza conduce al resentimiento tanto más cuanto más reprimida quede la ejecución de la venganza, que restablece el sentimiento del propio valer ofendido o del «honor» ofendido, o la «satisfacción» del daño sufrido; y en medida mayor aún, cuanto más reprimida sea también la *expresión imaginaria*, interna, y finalmente, sofocado el *movimiento* mismo de la venganza. Sólo entonces se añade a este *estado* la tendencia a la detracción del valor ajeno mediante la cual la tensión se resuelve por un camino ilusorio.

Estas condiciones son tanto mejor cumplidas cuanto más intervienen los siguientes factores:

Al sentimiento de venganza –ya basado en un aplazamiento del primer contraimpulso, por impotencia– le es esencial la tendencia hacia una represión y aplazamiento constante de dicho contraimpulso. El refrán «La venganza se goza mejor en frío» expresa esto. Es, por lo tanto, siempre –*ceteris paribus*– la actitud de la parte débil. Pero es igualmente esencial en ella que exista *cierta igualdad de nivel* entre el ofendido y el ofensor[7]. El esclavo que tiene naturaleza de esclavo, o se siente y sabe a sí mismo como un esclavo, no experimenta *ningún* sentimiento de venganza cuando es reñido; ni el niño cuando recibe una bofetada. A la inversa, las grandes pretensiones internas, pero reprimidas; un gran orgullo, unido a una posición social inferior, son circunstancias particularmente favorables para que se despierte el sentimiento de venganza. Sociológicamente, se si-

7 La enorme explosión del resentimiento que se manifestó en la Revolución francesa contra la nobleza y cuantos estilos de vida se relacionaban con ella, así como la formación de ese resentimiento en general, sería completamente inconcebible si esta nobleza no hubiere sido formada aún más que los 4/5 de su composición nominal (según los cálculos de W. Sombart, véase *LUJO Y CAPITALISMO* pp. 10-14) por plebeyos que, por compra de los bienes nobiliarios, se apoderaron de los títulos y nombres de sus poseedores, y si su sangre no hubiera estado disuelta por enlaces de conveniencia. El nuevo sentimiento de igualdad de los sublevados contra la capa social dominante, fue el que dio a este resentimiento su agudización.

gue de aquí el importante principio de que tanto mayores serán las cantidades de esta dinamita psíquica que se formen, cuanto mayor sea la diferencia entre la situación de derecho o valor público, que corresponda a los grupos con arreglo a la constitución política o a la «costumbre» y las relaciones *efectivas* de poder.

No es importante uno solo de estos factores, sino la diferencia entre ambos. En una democracia no sólo política, sino también social, que tienda a la igualdad económica, el resentimiento, por lo menos el social, será escaso. Pero será también escaso –y lo ha sido– por ejemplo: en una organización de la sociedad en castas, como la que existía en la India; o en una organización de clases rigurosamente articulada. La máxima carga de resentimiento deberá corresponder, según esto, a *aquella* sociedad en que, como la nuestra, los derechos políticos –aproximadamente iguales– y la igualdad social públicamente reconocida, coexisten con diferencias muy notables en el *poder* efectivo, en la riqueza efectiva y en la educación efectiva; en una sociedad donde cualquiera tiene «derecho» a compararse con cualquiera y, sin embargo, no puede compararse de hecho. La sola *estructura social* –prescindiendo enteramente de los caracteres y las experiencias individuales– implica aquí una poderosa carga de resentimiento. A este factor se añade este otro: que el sentimiento de venganza se convierte tanto más en resentimiento, cuanto mas se transforma en un estado permanente continuamente «ofensivo» y *sustraído* a la voluntad del ofendido; cuanto más es sentida la ofensa como un *sino*. Este caso se da, principalmente, cuando un individuo o un grupo sienten su misma *existencia* y condición como algo que, por decirlo así, clama venganza. Tal es para los individuos el caso de los defectos de organización corporal y de las dotes naturales: sobre todo en lo que fácilmente se ven al exterior. El resentimiento del enano, es bien conocido; igualmente el de la simpleza e imbecilidad infranormales. El resentimiento de los judíos, que –como Nietzsche hace resaltar con razón– es enorme, está doblemente alimentado por la conjunción de un enorme orgullo nacional («el pueblo escogido») y un menosprecio y

postergación, sentido durante los siglos como un *sino*; y moderadamente también colabora en ello el contraste entre la igualdad formal, concedida por la constitución, y la postergación efectiva. La tendencia adquisitiva de este pueblo, elevada hasta el extremo, es debida no sólo a factores innatos y otras causas sino, indudablemente también a la perturbación del sentimiento propio que se ha convertido en una perturbación constitucional; es como una compensación por la falta de consideración social que sufre el sentimiento del propio valer nacional. La sensación de que la propia existencia social, y su fatal organización, es algo que «clama venganza», ha sido también un poderoso motor en el desarrollo del cuarto estado y sus manifestaciones de vida. Cuanto más fatal aparezca una opresión social permanente, tantas menos fuerzas podrá desplegar para modificar prácticamente la situación, y tanto más se desahogará en meras *críticas* de todo lo existente, sin fines positivos. Esa clase especial de «crítica» se puede designar con el nombre de «crítica resentida»; consiste en que ningún remedio prestado a las situaciones malas produce satisfacción –como acontece en toda crítica de fines positivos–, sino que, al contrario, provoca descontento, pues corta las alas al creciente sentimiento de placer que nace del puro denigrar y de la pura negación. De algunos partidos políticos actuales cabe decir que lo que más podría indignarles, a ellos y a sus representantes, es que fuera *realizada* una parte de sus programas, o que el deleite de la «oposición sistemática» les fuera amargado por la colaboración de alguno de sus caudillos en la vida pública. La «crítica resentida» se caracteriza por no querer en serio lo que pretende querer; no critica por remediar el mal, sino que utiliza el mal como pretexto para desahogarse. ¿Quién no conoce a diputados de nuestros Parlamentos, cuya crítica es tan absoluta y desmedida, precisamente porque no cuentan con nada más seguro que con no llegar nunca a ser ministros? Allí donde este *horror* al poder –en oposición a la *voluntad* del poder– se hace constitucional, es el resentimiento el motor de la crítica. A la inversa: una vieja experiencia demuestra que para arrancar el diente venenoso a

la crítica política de un partido, basta con atraerlo a una colaboración positiva en el Estado[8].

La envidia, los celos y la competencia forman un segundo punto de partida para el resentimiento. La «envidia», en el sentido usual de la palabra, surge del sentimiento de impotencia que se opone a la aspiración hacia un bien, por el hecho de que otro lo posee. Pero el conflicto entre esta aspiración y esta impotencia no conduce a la envidia, sino cuando se descarga en un acto o en una actitud de odio contra el poseedor de aquel bien; cuando, por virtud de una ilusión, nos parece que el otro y su posesión, son la *causa* de que nosotros no poseamos (dolorosamente) el bien. El conflicto inicial disminuye, hasta cierto punto, por obra de esta ilusión, que nos presenta lo que de hecho es sólo impotencia *nuestra*, como una acción positiva «contraria» a nuestra aspiración[9].

Sin la especial sensación de esta impotencia, no es posible llegar a sentir una auténtica envidia; como tampoco sin esta ilusión causal. El mero disgusto porque otro posea el bien a que aspiro, no es «envidia»; es acaso un motivo para adquirir dicho bien, u otro bien igual, de una u otra manera; por ejemplo, mediante el trabajo, la compra, la violencia o el robo. La *envidia* no surge hasta que, fracasado el intento de adquirir dicho bien de estas maneras, nace la conciencia de la impotencia. Es, pues, un completo error el contar la envidia, con otros agentes psíquicos (codicia, ambición, vanidad), entre las fuerzas impulsivas que desarrollan la civilización.

La *envidia* no tiende, sino relaja la voluntad de adquirir.

---

8 Nuestro actual semiparlamentarismo, en el Imperio alemán, obra favorablemente sobre la salud interior del pueblo, como una forma apta para la descarga del resentimiento acumulado; pero –en la medida en que el Parlamento está excluido de la actitud dirigente o de la función de seleccionar los mejores talentos políticos y las voluntades más fuertes de la nación– provoca aquellos tipos de resentimiento que, con sus votos de desconfianza, antes consolidan que conmueven la situación de los ministros.

9 Por eso en la envidia, la mera posesión por el otro del bien ansiado, nos parece una «sustracción» de este bien por parte del otro, esto obedece a que nosotros, al dirigir la mirada del espíritu hacia el bien, nos lo *apropiamos* (ilusoriamente), de forma que la posesión por el otro, descubierta de súbito, nos parece una «fuerza» que nos ha arrebatado el bien: un acto de sustracción.

Pero, a su vez, la envidia no conduce al resentimiento, sino cuando, tratándose de valores y bienes inaccesibles por naturaleza, están éstos, sin embargo, colocados en la esfera de comparación entre nosotros y los demás. La envidia más impotente es a la vez la envidia más temible. La envidia que suscita el resentimiento más fuerte es, por tanto, aquella envidia que se dirige al *ser* y *existir* de una persona extraña: la envidia existencial. La envidia murmura, por decirlo así, continuamente: «Puedo perdonártelo todo, menos que seas y que seas el ser que eres: menos que yo no sea lo que tú eres, que 'yo' no sea 'tú'». Esta envidia ataca a la persona extraña en su pura existencia que, como *tal*, es sentida cual «opresión», «reproche» y temible medida de la propia persona. Hay siempre en la vida de los grandes hombres épocas críticas, en las cuales fluctúan entre el amor y la envidia de otros a quienes no pueden menos de estimar por sus grandes méritos; hasta que el uno o la otra se fija lentamente. Goethe piensa en esto cuando dice: «Contra los grandes méritos sólo hay una salvación: el amor». En la actitud de Antonio respecto al Tasso, en la tercera escena del segundo acto, se pone de manifiesto un estado de fluctuación semejante. Una dinámica análoga juega entre Mario y Sila, César y Bruto. Prescindiendo de estos casos de envidia existencial, siempre raros, las dotes innatas (y más o menos extendidas) de naturaleza y de carácter de los individuos y los grupos son, sobre todo, las que suelen suscitar la envidia de resentimiento; la envidia a la belleza, a la raza, a los valores hereditarios del carácter es, pues, suscitada en mayor medida que la envidia a la riqueza, a la posición, al nombre o los honores. En estas clases de envidia, es donde se presenta el fenómeno de la desvalorización ilusoria de los valores positivos que promovieron la envidia. De este fenómeno se hablará más adelante.

Pero en todos estos casos, el origen del resentimiento va ligado con una actitud especial en la *comparación valorativa* de uno mismo con los demás, actitud que necesita de una breve investigación particular. Realizamos continuamente comparaciones entre nuestro propio valor, y los valores ajenos; y las realizamos todos, el egregio y el vulgar, el bueno y el

malo. Quien, por ejemplo, escoge un modelo, un «héroe», está sujeto a semejante comparación de valores. Todo celo, toda ambición, pero también una actitud, como por ejemplo, la «imitación de Cristo», está llena de comparaciones semejantes. No podemos convenir con J. Simmel, cuando intenta definir al hombre «distinguido» diciendo que no compara su persona y su valor con otros y que «repele toda comparación». Quien repele toda comparación no es distinguido, sino uno de los «originales» goethianos, un «loco por obra propia», cuando no un «*snob*». Pero Simmel ve ciertamente algo justo. La «conciencia de la comparación» puede realizarse de diversos modos. Dos de estos modos consisten: el primero, en que los miembros de la relación sean aprehendidos en actos particulares de la percepción, *antes* y con independencia del proceso comparativo o del de la relación consiguiente (por ejemplo: «analogía», «igualdad», etc); y el segundo, que, a la inversa, no lleguen a sernos dados sino ofreciéndose como términos en que se cumplen los fundamentos aun *indeterminados* de un puro fenómeno de relación, ya antes concebido. Así, es un hecho que pueden sernos dadas relaciones de dos miembros (por ejemplo: colores, sonidos, rostros, etc.) en la percepción de sólo *uno* de esos miembros; por ejemplo: cierta cualificada semejanza de un rostro con otro, aunque no conseguimos representarnos este otro, y lo buscamos en el recuerdo. La conciencia de la relación entre contenidos simples o complejos actúa, pues, aquí primero, determinando la aparición del otro contenido en la conciencia. Incluso puede mostrarse la existencia fenoménica de puras vivencias de relación, que escogen secundariamente sus fundamentos, los cuales, precisamente por eso, acuden entonces a la conciencia, de manera que los objetos correspondientes vienen a ocupar los lugares todavía indeterminados de la relación ya dada a nosotros con toda precisión. Esta diferencia es aquí de importancia. Lo que Simmel llama la actitud del «distinguido» consiste en que su aprehensión del valor propio y del ajeno nunca tiene por *fundamento* la «medición» comparativa de su valor con el valor ajeno, y que esta «medición» nunca restringe ni selecciona en su contenido los valores apre-

hendidos en él y en el otro. El «distinguido» tiene de su propio valor y plenitud una conciencia ingenua, irreflexiva, que llena de continuo los momentos conscientes de su existencia; es, por decirlo así, la conciencia de su raigambre propia en el universo. Esta conciencia no tiene nada que ver con el «orgullo», pues el orgullo es la conducta que resulta justamente de haber experimentado una *disminución* en esa conciencia ingenua del propio valor, de donde se deriva una «afirmación» especial, artificial, del propio valor, un acto de su aprehensión y «defensa» reflejadas[10]. Pero aquel ingenuo sentimiento del propio valor, que acompaña al valor como el *tono* a los músculos, es justamente lo que permite al distinguido apropiarse *tranquilamente* lo valores positivos de otros, en la total plenitud de su substancia y de su configuración; es lo que le permite «conceder», con liberalidad y largueza, esos valores al prójimo. El hecho de que el mundo contenga esos valores positivos, llena de *alegría* al «distinguido» y hace que el mundo sea para él más amable que antes. Este ingenuo sentimiento del propio valor, que tiene el distinguido, no está «compuesto» por los sentimientos de los valores correspondientes a sus distintas cualidades, aptitudes y dotes; refiérese originariamente a su ser y *existencia* mismos. Precisamente por esto puede comprobar con tranquilidad que el otro le es «superior» en esta o aquella «cualidad», en esta o aquella «aptitud» y hasta en todas las aptitudes. El ingenuo sentimiento de su valor, que para él no necesita demostrarse o justificarse mediante obras y aptitudes, sino, a lo sumo, «acreditarse en ellas», no disminuye por esto. En cambio, lo «vulgar» (en el sentido más preciso) consiste, en último término, en que la aprehensión del propio valor y la aprehensión del valor ajeno están siempre *fundadas* en la aprehensión de la relación *entre* el valor propio y el ajeno, y sólo son aprehendidas claramente aquellas cualidades de valor que constituyen «posibles» valores diferenciales entre los valores ajenos. El distinguido vive los valores *antes* de la comparación; el vulgar, sólo en y *me-*

10 El orgullo descansa, siempre, por tanto, en una *mengua* de esta conciencia natural de sí mismo.

diante la comparación. La estructura: «relación entre el valor propio y el ajeno», se convierte, para el «vulgar», en la condición selectiva de su percepción de los valores. No puede aprehender en otros ningún valor sin tomarlo *a la vez* como «superior» o «inferior», como «mayor» o «menor» que su propio valor; sin *medir* a los demás consigo y a sí mismo con los demás.

Ahora bien; sobre la base común de una actitud semejante fórmanse dos subtipos, que se distinguen según que la fuerza o la debilidad, el poder o la impotencia se unan con aquella actitud comparativa. El tipo del fuerte que valora «vulgarmente» es el «ansioso»; el tipo del débil es el resentido.

«Ansioso» no es, para nosotros, aquel que ansía, enérgica y vigorosamente, poder, riqueza, honores y otros bienes valiosos. Este nombre no puede convenirle mientras haya para él una cosa con valor propio, al cultivo de la cual consagre su actividad. El «ansioso» es aquél para quien el ser más, el valer más, etc., en la posible comparación con otros, llega a constituir el *fin* de su ansia *antes* que todo valor objetivo especial; es aquél para quien toda «cosa» es sólo una ocasión –en sí indiferente– para poner término al opresivo sentimiento de «ser menos», sentimiento que se produce en esta manera de comparar. Cuando esta manera de aprehender los valores se convierte en el tipo dominante en una sociedad, entonces el *«sistema de la concurrencia»* es el alma de esta sociedad. Este sistema se da tanto más «puro» cuanto menos se mueve la comparación en esferas determinadas, que correspondan, por ejemplo, a las clases sociales y a las ideas de una «congrua[11] de clase» o de un género de vida adecuado a la clase, etc. El labrador medieval anterior al siglo XIII, no se compara con el señor feudal, ni el artesano con el caballero, etc. Se compara, a lo sumo, con otro labrador más rico o más considerado; y así todos, cada uno dentro de la esfera de *su* clase. La idea de que cada clase tiene una misión peculiar mantiene la comparación *dentro* de los límites de grupos totales, los cuales, por su parte, pueden, a lo sumo, ser comparados entre sí. Así, en estos tiempos, la idea del «pues-

11 Congruencia, alianza. (N. del E.)

diante la comparación. La estructura: «relación entre el valor propio y el ajeno», se convierte, para el «vulgar», en la condición selectiva de su percepción de los valores. No puede aprehender en otros ningún valor sin tomarlo *a la vez* como «superior» o «inferior», como «mayor» o «menor» que su propio valor; sin *medir* a los demás consigo y a sí mismo con los demás.

Ahora bien; sobre la base común de una actitud semejante fórmanse dos subtipos, que se distinguen según que la fuerza o la debilidad, el poder o la impotencia se unan con aquella actitud comparativa. El tipo del fuerte que valora «vulgarmente» es el «ansioso»; el tipo del débil es el resentido.

«Ansioso» no es, para nosotros, aquel que ansía, enérgica y vigorosamente, poder, riqueza, honores y otros bienes valiosos. Este nombre no puede convenirle mientras haya para él una cosa con valor propio, al cultivo de la cual consagre su actividad. El «ansioso» es aquél para quien el ser más, el valer más, etc., en la posible comparación con otros, llega a constituir el *fin* de su ansia *antes* que todo valor objetivo especial; es aquél para quien toda «cosa» es sólo una ocasión –en sí indiferente– para poner término al opresivo sentimiento de «ser menos», sentimiento que se produce en esta manera de comparar. Cuando esta manera de aprehender los valores se convierte en el tipo dominante en una sociedad, entonces el *«sistema de la concurrencia»* es el alma de esta sociedad. Este sistema se da tanto más «puro» cuanto menos se mueve la comparación en esferas determinadas, que correspondan, por ejemplo, a las clases sociales y a las ideas de una «congrua[11] de clase» o de un género de vida adecuado a la clase, etc. El labrador medieval anterior al siglo XIII, no se compara con el señor feudal, ni el artesano con el caballero, etc. Se compara, a lo sumo, con otro labrador más rico o más considerado; y así todos, cada uno dentro de la esfera de *su* clase. La idea de que cada clase tiene una misión peculiar mantiene la comparación *dentro* de los límites de grupos totales, los cuales, por su parte, pueden, a lo sumo, ser comparados entre sí. Así, en estos tiempos, la idea del «pues-

11 Congruencia, alianza. (N. del E.)

to» determinado por Dios y la Naturaleza, y en el que cada cual se siente «colocado» y ha de cumplir su particular deber, domina todas las circunstancias de la vida. El sentimiento del propio valor y de las aspiraciones de cada uno giran dentro del puesto que le está asignado. Desde el rey hasta la ramera y el verdugo, todos tienen esa «distinción» formal en la actitud, que consiste en sentirse insustituibles en su «puesto». Por el contrario, en el «sistema de la concurrencia», las ideas relativas a las funciones y sus valores se despliegan, en principio, sobre la *base* de la actitud, que consiste en querer todos ser más y valer más en todo. Todo «puesto» es un punto de tránsito en esta caza general. La interna *ilimitación* del ansia surge como consecuencia de haber suprimido toda primordial sujeción de los afanes a valores y cosas definidos. Pero esta estructura de la aprehensión de los valores conduce por sí misma a la concepción de los bienes como una «mercancía», esto es, como un objeto de cambio que puede expresarse en valor pecuniario. Conduce también a la concepción de la vida, tanto la de los individuos como la de las comunidades, en forma de «progreso», y una específica «ansia progresista» se asocia a esta concepción. Si el término, grande o pequeño, a que va enderezado el transcurso de una motivación económica (que forma una unidad fenoménica de vivencia) era antes siempre la «posesión» y el «goce» de alguna unidad cualitativa de valor, y el dinero funcionaba solamente como fin transitorio (medio de cambio), ahora el «término» de dicha motivación está constituido por una cantidad de valor pecuniario, y la cualidad del bien se convierte en el «fin transitorio». La estructura de la motivación es ahora: dinero-mercancía-dinero mientras que antes era: mercancía-dinero-mercancía (C. Marx).

El goce de valores cualitativos no cesa, naturalmente; pero este goce –y aun su posibilidad– sólo se mueve dentro de los límites de los bienes, percibidos, *ante todo*, como valores mercantiles. También el acto por el cual aprehendemos los valores que residen en las distintas fases, generales e individuales, de la vida (niñez, juventud, madurez, vejez), toma un aspecto especial, consistente en que sólo el *mayor* valor de una

fase con respecto a la otra entra en la conciencia estimativa, de suerte que ninguna fase tiene ya su valor propio y su sentido peculiar. Las ideas de «progreso» y «retroceso» no son ya halladas y justificadas empíricamente en las fases de la vida, fases consideradas y definidas según su valor propio, sino que se convierten en formas selectivas de la concepción de sí mismo, del prójimo y de la historia. J.J. Rousseau es el primero en hacer frente a una doctrina pedagógica que considera la niñez y la juventud como meros precedentes de la madurez. L. Von Ranke es el primero que ha contrapuesto a la infantil concepción histórica progresista del liberalismo éstas sus maravillosas palabras (véase, especialmente, «Sobre las épocas de la historia moderna», conferencia 1ª): «Semejante generación, por decirlo así, mediatizada, no tendría significación en sí y por sí; significaría algo sólo por ser un preliminar de la generación siguiente y no estaría en relación inmediata con la divinidad. Pero yo afirmo que toda época está en inmediata relación con Dios, y su valor no descansa en lo que de ella surja, sino en su existencia misma, en su propio ser». A la concepción aquí rechazada corresponde la tendencia progresista, cuya esencia consiste en que no son fines reales determinados los que dirigen las aspiraciones y actividades, sino que la mera superación de la fase dada –el *record*– se convierte en móvil de todo, y los fines reales surgen como resultantes secundarias de esta tendencia, como «puntos de tránsito», indiferentes, en sí, del movimiento progresivo.

Otra cosa sucede cuando con la actitud de mera valoración relativa se enlaza la impotencia. Entonces la opresora conciencia de inferioridad, que se produce necesariamente en el tipo «vulgar», no puede dar por resultado una conducta activa. Sin embargo, la penosa tensión exige una solución, y la encuentra en cierto *engaño estimativo* que es específico del resentimiento. Esa conciencia de la superioridad o de la igualdad, que el hombre «vulgar» busca para resolver la tensión, es alcanzada, o bien *rebajando* engañosamente las cualidades valiosas del objeto de la comparación, o bien «cegándose» el que compara para esas cualidades; pero en segunda línea –y en esto

consiste la obra capital del resentimiento– mediante la mixtificación y falseamiento de los *valores* mismos, bajo cuya existencia y vigencia los posibles objetos de la comparación poseen un carácter positivo y altamente valioso (véase lo siguiente):

Al llegar a este punto plantéase un aspecto general del problema filosófico de los valores, tan importante para comprender la ilusión del resentimiento, que no podemos pasarlo por alto. Se refiere a la relación entre la conciencia del valor y los deseos y apetitos. Una teoría muy frecuente desde que Spinoza afirma que el sentido de las palabras que designan valores positivos y negativos, por ejemplo, el sentido de las palabras que designan valores positivos y negativos, por ejemplo, el sentido de las palabras «bueno» y «malo», no es, en el fondo, otro que el de ser «apetecido» o «ambicionado» y ser el objeto de una «repugnancia», respectivamente. «'Bueno' –dice Spinoza– significa ser apetecido, o 'poder ser apetecido', cuando no existe ningún apetito actual». Según esta teoría, el deseo y la repugnancia no se construyen sobre una previa y fundamental conciencia del *valor* de «algo», sino que esta conciencia del valor «es» exclusivamente la conciencia de apetecer o de poder apetecer. He refutado a fondo esta teoría en otro lugar[12]. Aquí he de observar solamente que la teoría misma es un puro producto del resentimiento y, a la vez, una descripción de éste. Una fundamental conciencia del valor, conciencia que se realiza en el sentimiento de estos valores, en el «preferir», etcétera, está de hecho contenida intuitivamente en todo deseo. Pero puede sobrevenir el fenómeno de la *ceguera* o de la ilusión respecto de todos aquellos valores, para ambicionar los cuales el respectivo sujeto se siente impotente. El rebajar los valores (o *aquellos* valores que reconocemos) al nivel de lo que apetecemos de hecho o de lo que podemos ambicionar, en oposición al acto consciente de la *«resignación»* a no realizar estos valores; la consecuente limitación de la conciencia de los valores que que-

12 Véase *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, parte segunda, 1914. Cf. también, mi artículo «Ética» en los *Anales de filosofía*, año II, Berlín, 1914, editados por Frischeisen-Kohler.

da, así, rebajada a las propias *dotes* apetitivas (en lugar de medir estas dotes por los valores puramente aceptados antes); la ilusoria organización del reino de los valores en «altos» y «bajos», según la estructura de los propios apetitos y fines de la voluntad; todo esto no es, como aquella teoría dice, el curso en que se realiza una conciencia de los valores, normal y con sentido, sino, justo a la inversa, la fuente capital de la ceguera, de los engaños e ilusiones que padece la conciencia de los valores. Precisamente el acto de la «resignación» *prueba* que la conciencia de los valores no se anula *por fuerza* cuando desaparece el poder de ambicionar. Cuando la conciencia de lo que *podemos* ambicionar empieza a restringir el contenido de nuestra conciencia de los valores –como, por ejemplo, sucede en la vejez, frente a los valores que sólo la juventud puede ambicionar–, o cuando los contenidos de nuestros deseos se sobreponen, como medios perturbadores, a los contenidos de nuestra conciencia de los valores, iníciase, en principio ya, aquel movimiento que rebaja todos los valores al nivel del estado en que nos encontramos de hecho, y que termina calumniando al mundo y sus valores. Sólo el acto oportuno de la «resignación» nos libra de esta tendencia a ilusionarnos. Sólo él nos permite «conceder valor» cuando ya no podemos «ambicionar». Hay también una prueba rigurosa de la independencia que nuestra conciencia de los valores tiene respecto al deseo y al poder de desear, en el hecho de que con las perversiones de los apetitos (por ejemplo: las perversiones del instinto nutritivo, del impulso sexual, de la tendencia al placer cuando se convierte en complacencia en el dolor, etc.), la conciencia de los valores *no* se pervierte necesariamente. Sobre todo, al comienzo de semejantes perversiones, los sentimientos siguen siendo los normales, según Ribot y otros. El manjar «repugnante» despierta todavía repugnancia, aunque el impulso nutritivo se orienta hacia él. Sólo más tarde «los sentimientos siguen lentamente al impulso» (Ribot). Pero aún entonces no le sigue necesariamente la conciencia del valor. No hay, por tanto «perversiones del sentimiento del valor» que correspondan a las perversiones del apetito, sino sólo *ilusiones* y *engaños* del sentimiento de los valo-

res, como corresponde al carácter esencialmente cognoscitivo de este «sentir» y «preferir».

La índole fenoménica del engaño valorativo, causado por el resentimiento; lo peculiar en la actitud interna de un hombre que «calumnia» los valores ajenos para él opresivos, no consiste, por lo tanto, en que los valores positivos ajenos no se le presenten como «positivos», como «altos» valores, o que «no existan» para él. En este caso, no se podría hablar de un «engaño». Pero esta índole tampoco consiste en que, sintiéndolos, formule y emita sobre ellos juicios falsos, esto es, que contradicen lo vivido. Esto sería un «error» o una mentira. Si queremos describir su actitud, sólo cabe decir: los valores siguen existiendo para él como positivos y elevados; pero, por decirlo así, están *recubiertos* por los valores ilusivos, a través de los cuales lucen débilmente, «se transparentan», por decirlo así. Este «transparentarse» de los verdaderos valores objetivos a través de los valores aparentes que les opone la ilusión del resentimiento; esta oscura conciencia de vivir en un *apócrifo mundo de la apariencia*, sin fuerzas para traspasarlo y ver lo que es, constituye un componente inamovible de esta vivencia compleja[13].

La forma y la medida en que el resentimiento se desarrolla en los grupos y en los individuos, van ligadas –como ya se ha dicho–, en primer lugar, a los factores innatos del material humano correspondiente, y en segundo lugar, a la estructura de la sociedad en que estos hombres viven; pero la estructura

---

13 En un interesante estudio «Cristo y el resentimiento» (suplemento de *LA CORRESPONDENCIA HAMBURGUESA*, 28 de septiembre de 1913), A. Gustavo Hübener, partiendo de lo aquí dicho, llama la atención sobre el hecho de que la Iglesia cristiana pone en la idea y figura del diablo un resplandor directo del conocimiento del bien. En John Milton, Satanás confiesa su principio con las palabras:

Farewell remorse: all good to me is lost
Evil be thou my good.

«El cielo sigue irradiando en su alma», de modo que «necesita levantar la cabeza hacia él, y esto es lo que atiza el fuego infernal en su pecho»:

The more I see
Pleasures about me, to much more I feel
Torment within me, as from the hateful siege
Of contraries; al good to me becomes
Bane, and in Heav'n much worse would be my state.

social está determinada, a su vez, por los factores hereditarios del tipo humano dominante y su manera de sentir los valores. Como el resentimiento no puede jamás desarrollarse sin un sentimiento específico de impotencia –impotencia en un sentido cualquiera, que cambia hasta lo infinito, naturalmente–, representa siempre, en último término, un fenómeno de «vida descendente». Pero, junto a estas condiciones generales de su desarrollo hay, además, ciertos tipos de resentimiento cuya aparición es, en gran medida, independiente del carácter *individual*, pues están fundados en ciertas «situaciones» que se repiten típicamente. No digo que todo individuo que está en estas «situaciones» incurra *por fuerza* en el resentimiento. Esto sería extrema necedad. Pero digo que estas «situaciones», por su solo carácter *formal*, están *cargadas*, por decirlo así, con cierta dosis de «peligro de resentimiento», prescindiendo de los caracteres individuales de las personas que se encuentran en ellas.

La *mujer* –más débil y, por tanto, más vengativa, y forzada, además, de continuo, por sus inmutables cualidades personales, a la concurrencia con sus compañeras de sexo por obtener el favor del hombre– se encuentra, por lo general, en semejante «situación». No es maravilla, por tanto, que las vengativas divinidades (por ejemplo, la oscura casta ofidia de las Euménides) hayan prosperado principalmente bajo el matriarcado. En las Euménides de Esquilo, las divinidades de la nueva cultura masculina, Apolo y Atenea, ostentan una fuerza que salva de aquel resentimiento y que resulta sobremanera plástica e intuitiva. También el hecho de que no haya figura masculina parangonable con el tipo de la «bruja», podría obedecer a esta misma causa. La fuerte inclinación de las mujeres al chisme detractor, como derivación de los afectos respectivos, es a un mismo tiempo testimonio y curación de esto. Pero el peligro del resentimiento, en la mujer, viene acrecentado especialmente por la circunstancia de que la naturaleza y las costumbres le atribuyen, justamente en el terreno de su máximo interés vital (el amor al hombre), el papel reactivo y pasivo de *conquistada*. Los impulsos de venganza que nacen de los agravios inferidos al sentimiento del propio valor por la repulsa erótico-sexual de

la otra parte, son objeto de represión en medida mucho mayor que otros sentimientos de venganza, porque son los que menos pueden obtener el consuelo de la «comunicación», ya que la vergüenza y el orgullo inhiben las quejas y las confesiones y, porque además, no hay para ellos –mientras no hieran derechos– ningún *foro* ante el cual obtener «satisfacción». Pero esos impulsos de venganza quedan en la mujer mucho más reprimidos aún, porque las altas barreras del pudor y las costumbres imponen a la mujer en este punto la mayor reserva. La «solterona», cuyos impulsos sexuales de reproducción y de ternura han sido reprimidos, está raras veces libre del veneno del resentimiento. Lo que llamamos «gazmoñería» –en oposición al genuino pudor– es, por lo común, una forma particular del resentimiento sexual que es muy rico en variedades. La continua inquisición de sucesos con sentido sexual, para hacer recaer sobre ellos duros juicios negativos de valor; esa caza de lo pecaminoso que se convierte en obsesión de muchas solteronas, no es sino una última forma de satisfacción sexual, que se ha trasmutado en satisfacción del resentimiento[14]. La crítica *realiza* aquí aquello mismo que, en apariencia, rechaza. La moral sexual angloamericana, proverbialmente «gazmoña», es una consecuencia del hecho de que en estos países, muy industrializados desde hace mucho tiempo, el grupo de las mujeres representativas –*ceteris paribus*– se recluta cada día más (verosímilmente por selección de los valores hereditarios) entre aquellos individuos que están desprovistos de los incentivos específicamente femeninos, y a quienes los cuidados amorosos y maternales estorban poco para el encumbramiento social, para el «cálculo» y continuo servicio a una civilización esencialmente utilitaria. El tipo femenino puro tiende –si no tiene la suerte de poseer un pingüe patrimonio– a ser arrojado a la prostitución.

Así como la gazmoñería finge, por resentimiento, el inmenso valor del pudor genuino, así a la inversa, el *verdadero*

14 *Cfr.* mi análisis del «cant» inglés, en mi libro EL GENIO DE LA GUERRA Y LA GUERRA ALEMANA. Apéndice, tercera edición, 1917.

pudor es desvalorizado, por resentimiento, en las sociedades donde el juicio de la prostituta desempeñe una función representativa para la «moral vigente». El tipo de la casquivana calumnia el pudor genuino de la verdadera mujer, el cual no sólo es bello por su expresión, sino que encubre justamente lo bello y lo conocido en la intimidad como dotado de un valor positivo; y lo calumnia atribuyéndolo a simple «temor» de descubrir defectos corporales o de atavío. Las condiciones naturales que en ese tipo casquivano están poco desarrolladas, o artificialmente menoscabadas constituyen, para las resentidas, un mero «producto de la educación» y las costumbres. Es interesante ver cómo este resentimiento de la casquivana, a fines del siglo XVIII, y especialmente en Francia, no sólo define el juicio general de la opinión dominante, sino que inspira también las teorías de los moralistas y filósofos[15].

Otra situación, cargada generalmente con el peligro del resentimiento, es la de la *generación vieja* frente a la *joven*. Para que el proceso de la vejez se realice de un modo interiormente satisfactorio y exteriormente fecundo, es preciso que, en la principal de las coyunturas, la libre *resignación* a los valores específicos de las anteriores edades tenga lugar oportunamente, y que tanto los valores psíquicos y espirituales, independientes del proceso de la vejez, como los valores específicos de la edad entrante, ofrezcan un sustitutivo suficiente de lo que desaparece. Sólo cuando así ocurre, pueden los valores específicos de la pasada edad revivir plena y alegremente en la memoria y ser liberalmente «concedidos» a los que se encuentran en dicha edad. En otro caso, el «atormentador» recuerdo de la juventud es rehuido y esquivado; y esto repercute entonces sobre la posibilidad de comprender a los jóvenes, existiendo simultáneamente la tendencia a *negar* aquellos valores específicos de las edades anteriores. No es maravilla, por tanto, que en todos los tiempos la «joven generación» haya de sostener una difícil lu-

15 *Cf.* los juicios de los grandes escritores y filósofos del siglo XVIII, reunidos por Havelock Ellis en su libro sobre el sentimiento del pudor. Todos ellos refieren este sentimiento a la «educación» y lo confunden con las «conveniencias».

cha con el resentimiento de la vieja. Pero esta fuente de resentimiento está sometida también a amplias variaciones históricas. En las culturas poco desarrolladas los viejos, por sus conocimientos y experiencias de la vida, gozan de una estima y veneración que bastan para sofocar la génesis del resentimiento. Pero cuando la condensación de la cultura por la imprenta, por un sistema especializado de fáciles medios, etc., compensa y suple la ventaja de la experiencia, entonces es más fácil que los viejos se vean suplantados por los jóvenes en sus puestos, en sus trabajos y profesiones[16], y la vieja generación queda desalojada de la posición dominante y reducida a la defensiva frente a las jóvenes.

Cuanto más rápido se hace el movimiento del «progreso» en los diversos dominios y, por otra parte, el cambio de la moda tiende a abrazar esferas de valor cada vez *más alto*, hasta llegar a la ciencia y el arte, tanto menos pueden los viejos seguir a los jóvenes, y tanto más enérgica se torna la valoración de lo «nuevo». Y esto, doblemente, cuando a dicho cambio corresponde un exaltado ardor vital de la generación, y cuando la colaboración de generaciones enteras en obras comunes, que tienden un puente de unas a otras, es sustituida por la concurrencia y el afán de superación *entre* ellas. «Cada catedral –dice W. Sombart en su *Lujo y Capitalismo*, pág. 115–, cada claustro, cada casa consistorial, cada castillo de la Edad Media, da testimonio de esta continuidad entre las edades del individuo: su construcción se prolonga a través de generaciones que creían vivir eternamente. Desde que el individuo se hubo arrancado a la comunidad que le sobrevive, la duración de su vida se convierte en la medida de sus goces». De esto procede la tendencia a edificar cada vez con más rapidez, tendencia de la cual Sombart aduce una serie de testimonios. A esto corresponde el cambio cada vez más raudo de los regímenes políticos que se introduce con el progreso del movimiento democrático[17]. Todo cambio ministerial, toda mudanza en el gobierno de los partidos en el

16 Sobre lo pronto que el trabajador industrial calificado es arrojado actualmente a la clase de trabajadores no calificados, véase la conocida encuesta de la «Asociación de política social».

17 Véase W. Haasbach, *La democracia moderna*, Jena, 1912.

Parlamento, deja a la zaga una gran cantidad mayor o menor de oposición sistemática contra los valores del nuevo régimen dominante, oposición que tanto más estalla en resentimiento cuanto menos capaz se siente de recobrar el puesto perdido. El «funcionario jubilado» y sus apéndices, son una imagen plástica del resentimiento. El mismo Bismarck no escapó enteramente a este peligro.

Una rica fuente de tipos de resentimientos forman también ciertas relaciones típicas entre los miembros de la *familia* y del *matrimonio*. Sobre todas, sobresale la figura menos risible que trágica, de la «suegra» y, en primer término, la madre del hijo, en cuyo caso, la diversidad de sexo entre la madre y el hijo querido, complica aún más la relación. Soportar –sin haber de reprimir odios y celos– que un ser amado desde su nacimiento, un ser para el cual se han tenido todo género de cuidados, y cuyo amor se ha poseído plenamente, se vuelva de súbito a otro ser y, por añadidura, femenino, esto es, del propio sexo, se abrace a un ser que todavía no ha hecho nada por el objeto amado y que, sin embargo, se siente con derecho a exigirlo todo; tener que soportar esto y además tener que alegrarse y congratularse cordialmente por ello y aun abrazar con amor a la recién llegada, he aquí una situación que no hubiera podido ser imaginada más arteramente por el mismo diablo para probar a un héroe. No debe asombrarnos, por tanto, que la suegra aparezca como un ser malvado y pérfido en la poesía, en la leyenda y en la historia de todos los pueblos. Situaciones análogas son las de los segundones respecto al primogénito, la de la mujer vieja respecto al marido joven y otras parecidas.

El estudio superficial buscaría, ante todo, el resentimiento en el tipo del criminal, que es justamente donde suele faltar. Y la razón es que el criminal, en principio, pertenece al tipo de hombre *activo*. No reprime su odio, su afán de venganza, su envidia, su codicia, sino que las deja derivar hasta el crimen. Sólo en ciertos tipos inferiores de crímenes caracterizados por su pura maldad, esto es, por el hecho de que el criminal no saca ningún provecho propio de su acción, sino que busca sólo el daño ajeno y pone en juego un mínimo de acción y de riesgo

personal, encuéntrase el resentimiento como rasgo característico de la constitución psíquica del criminal. El incendiario puede ser considerado como el más puro de estos tipos, mientras no sea inducido en su acción por el incentivo patológico de la visión del fuego (caso raro) o por el motivo interesado de embolsar un seguro. Este tipo tiene caracteres notablemente fijos. Las más veces reposado, taciturno y tímido por naturaleza, ordenado y enemigo de todo exceso alcohólico y de otro género, es su acto criminal casi siempre la súbita explosión de impulsos de venganza o de envidia reprimidos durante años (así, por ejemplo, cuando la grande y hermosa granja del vecino, contemplada sin cesar, ejerce una continuada acción deprimente sobre el sentimiento de sí mismo). También pertenecen a este tipo ciertas formas criminales cada vez más frecuentes, en que se expresa el resentimiento de clase. Tal, por ejemplo, el caso del crimen cometido en Berlín en el año 1912, en el cual un alambre sólido fue tendido entre dos árboles de la carretera en la oscuridad de la noche, con objeto de cercenar las cabezas de los ocupantes del primer automóvil que pasase. La indeterminación de las víctimas, caracterizadas solamente como «automovilistas»; la ausencia de todo motivo interesado personal, dan a este caso el carácter típico del resentimiento. También en los casos de maledicencia calumniosa representa frecuentemente el resentimiento un papel no escaso.

Entre los tipos de actividad humana que han aparecido en la Historia hasta ahora, el soldado es el menos y el sacerdote el más expuesto al peligro del resentimiento, como F. Nietzsche hace resaltar con razón, aunque no sin sacar de ellos consecuencias enteramente inadmisibles contra la moral religiosa. Las razones son bastante fáciles de comprender. El sacerdote, no apoyado –al menos en la intención– sobre los poderes terrenales, cuya radical flaqueza más bien representa y, sin embargo, netamente diferenciado el *«homo religiosus»* como servidor de una institución real; sumergido, además, en las luchas mundanales de los partidos; condenado, por añadidura, más que otro alguno, a dominar, por lo menos exteriormente, sus afectos (por ejemplo: los de venganza, de cólera y de odio), y a

representar y defender dondequiera el símbolo y el principio de la «paz», vive en condiciones profesionales –prescindiendo de su carácter individual, nacional y de otro género– tan peculiares, que *«ceteris paribus»* está más expuesto que cualquier otro tipo del hombre al peligro de aquel solapado veneno. La «política típica del sacerdote», que consiste en vencer, no por acción y lucha, sino por pasión y sufrimiento, es decir, por las fuerzas que contra sus enemigos desata la visión de su sufrimiento, en los que se imaginan ligados con Dios por medio de él, es una política inspirada por el resentimiento. Pues así como el auténtico martirio por la fe no encierra ni rastro siquiera del resentimiento, este martirio aparente de la política sacerdotal, dictado por la política, está inspirado en ese hábito psíquico. Sólo cuando el sacerdote y el *«homo religiosus»* coinciden en uno solo está evitado completamente este peligro[18].

El resentimiento representa actualmente su papel racial más importante, no tanto en el proletariado industrial –a no ser que se halle contaminado por el resentimiento de ciertos «guías»– como en la clase de los artesanos, cada vez más en decadencia, en la pequeña burguesía y en la burocracia inferior. Pero no entra en el plan de este estudio el perseguir detalladamente las causas de este fenómeno.

Como dos variedades específicamente «espirituales» del hombre resentido, citaré, por último, el tipo del «apóstata» y (en menor medida) el alma «romántica» o, al menos, uno de sus rasgos esenciales.

«Apóstata» no debe ser llamado aquél que modifica radicalmente sus convicciones religiosas, u otras profundas (políticas, jurídicas, filosóficas), en el curso de su desenvolvimiento; ni siquiera cuando ello no sucede de un modo continuo, sino súbitamente y en forma de ruptura. El «apóstata» es un hombre cuya vida espiritual no radica en el contenido positivo de su nueva fe y en la realización de los fines correspondientes

18 Como dictado en todos sus puntos por el resentimiento sacerdotal más extremo puede considerarse el libro de Inocencio III, *De miseria hominis*. (*De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis*). (N. del E.)

a ella, sino que vive solamente en *lucha* contra la antigua y para su negación. La afirmación del nuevo ideario no tiene lugar en él por este ideario mismo, sino que es sólo una continua cadena de venganzas contra su pasado espiritual, que le mantiene de hecho en sus redes y frente al cual la nueva doctrina hace el papel de un posible punto de referencia para negar y rechazar lo antiguo. El «apóstata» es, por consiguiente, como tipo religioso, la extrema antítesis del «regenerado» o convertido, para quien la nueva fe y la nueva vida están llenas de significación y valor. Con razón ha señalado F. Nietzsche como una expresión extrema de este sentimiento del apóstata el pasaje *de spectac.*, C. 29, de Tertuliano (véase *Genealogía de la Moral* p. 49), según el cual uno de los principales motivos de la bienaventuranza de los que están en el cielo, ha de consistir en ver cómo arden en el infierno los magistrados romanos. También el *credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossibile est –credo, quia absurdum*, de Tertuliano (*de carne*, c.tr. 5; *praeser.*, 7), que compendia tan enérgicamente su método apologético del cristianismo, es una continuada venganza contra los valores antiguos, una típica expresión de su resentimiento de apóstata[19].

En menor medida, todo modo de pensar que atribuye una fuerza creadora a la mera negación y crítica, está secretamente alimentado por este veneno. Toda esa manera de pensar, que se ha hecho «constitutiva» en una parte de la filosofía moderna, y que consiste en considerar como lo «dado» y lo «verdadero», no lo evidente por sí mismo, sino sólo la X que consigue sostenerse frente a la crítica y la duda, lo llamado «indudable» o «indiscutible» está íntimamente nutrida y animada por el resentimiento. Y no menos, el principio del «método dialéctico», que quiere engendrar mediante la negación de A, no solamente un no A, sino un B (*Omnis determinatio, est negatio.*

19 *Cf.* a lo dicho la caracterización de Tertuliano en J.A. Möler, PATROLOGÍA. Ratisbona, 1840. «Por naturaleza agrio y de espíritu sombrío, la misma dulce luz del Evangelio no pudo disipar su tenebrosidad» (p. 703). La conversión de Tertuliano al montanismo, verificada hacia el 203, y tras de la cual no se cansa de ridiculizar y escarnecer los principios y costumbres de la Iglesia, es una renovación de la apostasía, que se había convertido en la estructura misma de sus reacciones vitales.

de Spinoza; Hegel)[20]. Cuando el camino por donde los hombres llegan a sus convicciones, no es el del comercio inmediato con el mundo y las cosas mismas, sino que la propia opinión se forma sólo *en* y *mediante* la crítica de las opiniones ajenas, de modo que la busca de los llamados «criterios» para probar la justeza de estas opiniones, se convierte en el asunto más importante del que piensa, entonces el resentimiento, cuyas valoraciones y juicios, en apariencia positivos, son siempre negaciones y desvaloraciones ocultas, constituye, por decirlo así, el fluido que envuelve el proceso mental. A la inversa, toda crítica auténtica y fecunda descansa en la renovada confrontación de las opiniones ajenas con las cosas mismas; no, pues, en el principio que domina toda crítica resentida y que se endereza a considerar como «la cosa misma», aquello que logra mantenerse *frente* a la crítica intentada.

En otro sentido está siempre el alma *romántica* influida por el resentimiento hasta cierto grado, por lo menos, cuando su nostalgia de alguna región del pasado histórico (Hélade, Edad Media, etc.) no descansa primordialmente en la especial atracción que los peculiares valores y bienes de esta época ejercen sobre el sujeto, sino en un interior movimiento de desvío de la época propia, cuando toda alabanza y ponderación del «pasado» van unidas a la intención concomitante de desvalorar el presente y la realidad que circunda al sujeto. Si, por ejemplo, el amor de Hölderlin a la Hélade es un amor enteramente primario y positivo –que mana de la honda afinidad entre el poeta y el espíritu griego–, en cambio la nostalgia de un Federico Schlegel por la Edad Media, está fuertemente nutrida de resentimiento.

La estructura formal en la expresión del resentimiento es aquí siempre la misma: se afirma, se pondera, se alaba algo:

---

20 Ya Sigwart (*Lógica II*) observa, con razón, que también la teoría darwinista según la cual toda evolución viene determinada esencialmente por la selección de lo inútil dentro de variaciones accidentales de las especies y, por consiguiente, la imagen de un desenvolvimiento e innovación positivos que los fenómenos de las organizaciones específicas nos proporcionan, es un mero epifenómeno tras el cual hay una simple negación y exclusión, hace uso del motivo fundamental de la teoría hegeliana del «sentido creador de la negación».

A, no por su íntima calidad, sino con la intención –que no es verbalmente expresada– de negar, de desvalorar, de censurar otra cosa, B. A es «esgrimida» contra B.

Hay –decía yo– un conflicto singularmente vivo entre el impulso de venganza, odio, envidia, y su expansión, por una parte, y la impotencia, por otra; y ese conflicto es el que conduce al punto crítico donde estos afectos toman la «forma del resentimiento». Otra cosa sucede cuando estos afectos se descargan. Las instituciones parlamentarias, por ejemplo, aún allí donde dañan a la legislación y el gobierno del Estado para el bien general, son, sin embargo, de la mayor importancia como medio para que las masas y grupos se descarguen de aquellos afectos[21]. Otro tanto ocurre con la justicia penal, que purifica el afán de venganza, y con el duelo y, en cierta medida, con la Prensa (en tanto no aumenta mediante la difusión del resentimiento, su suma, en vez de aminorarla mediante la pública expresión de los sentimientos). En estas formas se descargan los afectos, que sin esta descarga se convertirían en esa dinamita psíquica que se llama resentimiento. Cuando, por el contrario, la descarga es impedida, tiene lugar en los afectos ese proceso que Nietzsche todavía no ha descrito con precisión pero al que seguramente se refiere, y que bien puede llamarse «represión». Las fuerzas represivas son, aquí, el sentimiento de impotencia, una acusada conciencia de «no poder», enlazada con un fuerte y penoso sentimiento de depresión; también son fuerzas represivas el temor, la angustia y el pánico ante la tendencia a expresarse y a obrar en la dirección de los afectos. Pero donde esas fuerzas psíquicas actúan más como fuerzas represivas, es en los casos en que una continua y duradera presión de la autoridad, las priva de objeto, por decirlo así, de suerte que la propia persona afectada no puede indicar «de qué» se atemoriza y angustia, ni «para qué» es impotente. Lo que entra en juego aquí no

21 Ninguna literatura está tan llena de resentimiento como la joven literatura rusa. Entre los héroes de Dostoievsky, de Gogol, de Tolstoi, pululan los resentidos. Este hecho es una consecuencia de la secular opresión del pueblo por la autocracia y de la imposibilidad de derivar los afectos suscitados por la autoridad en un Parlamento y una Prensa libre.

es, pues, tanto el *temor* (que tiene siempre objetos determinados), como esa honda parálisis del sentimiento vital que llamamos *angustia*, o mejor –ya que no se trata de estados de angustia fundados en sensaciones orgánicas determinadas como por ejemplo en la asfixia– «terror», «pánico»[22]. Estas fuerzas obran primariamente sobre los afectos, comprimiendo su expresión o su acción, pero secundariamente los reprimen y expulsan de la esfera de la percepción interna, de manera que el individuo o el grupo ya no tienen conciencia clara de poseer tales afectos. La parálisis llega, por último, a tal punto que el odio o el impulso germinante de envidia o de venganza es reprimido en el momento mismo de querer traspasar el umbral de la percepción interna. Simultáneamente, los afectos que se encuentran ya de antes en estado de represión, manifiestan una especie de fuerza atractiva sobre los otros afectos emergentes, incorporándolos a su masa; de este modo, cada represión realizada, hace la siguiente más fácil, y acelera así el proceso de represión.

En la «represión» hay que distinguir diversos componentes. Primero, la represión de la representación del objeto al cual estaba dirigido el primitivo afecto no reprimido. Odio o siento impulso de venganza contra una persona determinada, y me doy cuenta del motivo; por ejemplo: de la acción con la que dicha persona me perjudicó; de la cualidad, moral o física por la que me fue molesto. Pero a medida que estos impulsos son «reprimidos» (y esto es cosa muy distinta a ser vencidos por una fuerza moral, pues en este caso el impulso con su dirección sigue plenamente presente en la conciencia, y sólo la *acción* es detenida sobre la base de un claro juicio de valor), el

22 Debemos distinguir: primero la angustia, cuya génesis es un temor convertido en temor sin objeto, pero que, como todo temor, fue al principio el temor de algo determinado, aunque la representación de este algo ya no está presente a la conciencia clara, y segundo, la angustia que primariamente es un modo del sentimiento vital mismo, y que, a la inversa, *hace* temer siempre nuevos y nuevos objetos por encima de su carácter de cosa amenazadora. La primera angustia es fácil de vencer; la segunda, casi imposible.

La proporción de la opresión angustiosa general, bajo la cual viven individuos y grupos enteros, es de muy diversa magnitud. Esta opresión es de la mayor importancia para la conducta del sujeto correspondiente.

impulso va desligándose cada vez más de este determinado «motivo» y, por último, de esta determinada persona. Se dirige primero a todas las posibles cualidades, acciones y manifestaciones vitales de esta persona; después, a todo cuanto tiene que ver con ella: personas, relaciones, incluso cosas y situaciones. «Irradia» en todas las direcciones posibles. Pero en ocasiones el impulso se desliga también de esta determinada persona que me perjudicó o humilló, y se convierte en una actitud negativa frente a determinados *valores fenoménicos*, sin cuidarse de *quién* los posee, dónde y cuándo aparecen, y de si su portador se condujo, en efecto, bien o mal conmigo. De este modo se forma, por ejemplo, el fenómeno –tan vivamente actual para nosotros– del odio de clase, donde toda manifestación, gesto, traje, manera de hablar, de andar, de conducirse, que sea síntoma de pertenecer a una «clase», pone ya en movimiento el impulso de venganza y de odio, o, en otros casos, el temor, la angustia o el respeto[23]. Más aún: en la represión completa se produce un negativismo universal de los valores, una repulsa llena de odio y, al parecer, enteramente infundada, que estalla sin regla, súbitamente, contra cosas, situaciones y objetos naturales, cuya remota relación con el primitivo objeto del odio sólo puede descubrirse por medio de un difícil análisis. Pero estos casos (como por ejemplo, el de quien, por odio, ya no puede leer ningún libro, caso que me describió un médico amigo mío) se limitan al terreno específicamente patológico. En el estadio descrito, el afecto reprimido traspone, de súbito, sin embargo, el umbral de la percepción interna en todos los puntos indefensos de la conciencia, dondequiera que las fuerzas represivas suspenden o disminuyen su eficacia. A menudo ábrese camino en medio del aparente reposo del ánimo, en una conversación en mitad de un trabajo, en súbitos paroxismos interiores de injurias y denuestos que no tienen ningún objeto determinado.

23 Así, en el caso del capitán de Köpenick. Este ladrón, disfrazado de militar, se hizo entregar por las autoridades del ayuntamiento de Köpenick la Caja del Municipio; y aunque verdaderamente no tenía aspecto de oficial, ni siquiera para una atención somera, bastó el mero porte de un «uniforme» (enteramente antirreglamentario) para que el burgomaestre y demás obedecieran a todas sus órdenes.

¡Cuántas veces se delata el resentido por una sonrisa, por un gesto, al parecer insignificante, por un fugaz giro de la expresión en las más amistosas manifestaciones y el más solícito discurso! En especial se nota con claridad cómo una capa más profunda de la vida quiebra la amistosa superficie cuando una acción o palabra maligna, al parecer, enteramente infundada, se desliza de súbito en medio de una conducta amistosa, y aún cariñosa, que puede durar meses. Cuando San Pablo, al encomiar la humildad recomendada por Jesús (esa humildad que ofrece la mejilla derecha al que golpea la izquierda), emplea de pronto la imagen, en sí magnífica, de los proverbios salomónicos: que así «se amontonan brasas encendidas sobre la cabeza del enemigo», vemos con sorpresa cómo la humildad y el amor al enemigo, pensados por Jesús de un modo muy distinto, son puestos aquí al servicio de un odio[24] que no se contenta con la venganza, y halla su satisfacción en el hondo bochorno del enemigo y sus señales externas, el rubor que llega hasta la frente, etc., esto es, en un mal de nivel mucho más profundo que lo sería el dolor del contragolpe. Pero no sólo la extensión primaria del objeto se amplía, se cambia y se desplaza en los distintos estadios de la represión; también el afecto mismo ejerce una acción hacia dentro, ya que le está vedada la descarga exterior. Los afectos desprendidos de sus objetos primitivos apelotónanse, por decirlo así, como en una masa venenosa, y forman un foco de infección, que empieza a fluir como por sí mismo, al menor descuido de la conciencia superior. Las sensaciones viscerales internas que colaboran con todo afecto, adquieren la preponderancia sobre la sensación de los movimientos expresivos externos, mediante la represión de la expresión periférica; y como todas ellas son desagradables y hasta dolorosas, el «sentimiento del cuerpo», en su conjunto, resulta algo acusadamente negativo. El hombre ya no vive «a gusto» en la «caja» de su cuerpo, y llega entonces a esa actitud penosa que consiste en

24 No hemos de decidir aquí hasta qué punto San Pablo tiene presente en su cita la salud del que enrojece, despertado a un nuevo amor por su vergüenza y arrepentimiento.

distanciarse y objetivarse a sí mismo, y que ha sido tantas veces la vivencia inicial de donde han partido las metafísicas dualistas (como la de los neoplatónicos, la de Descartes, etc.). Los afectos no «consisten» –como una conocida[25] teoría sostiene– en semejantes sensaciones viscerales; pero éstas forman un componente esencial en el odio, la cólera, la envidia, la venganza, etc. La particular cualidad y dirección de la intencionalidad entretejida en el afecto y su componente impulsivo son, empero, independientes de ellas, y sólo su lado intransitivo, que tiene una magnitud variable según los afectos –por ejemplo: en la cólera mucho mayor que en el odio y la envidia, los cuales son mucho más «espirituales»–, tiene en ellas una base. Pero con mucha frecuencia estas acusadas sensaciones viscerales, con su acento negativo y su influjo sobre el sentimiento de la vida y la cenestesia, determinan un cambio en la dirección de los impulsos afectivos. Éstos se dirigen entonces contra el sujeto mismo del afecto, y aparece el estado del «odio a sí mismo», del «tormento de sí mismo», de la «sed de venganza contra sí mismo». Nietzsche quería explicar el «remordimiento» en general como un ataque que el hombre guerrero se dirige a sí mismo, al sentirse impedido en la expansión de sus impulsos –por ejemplo, cuando un pequeño pueblo guerrero se encuentra introducido de súbito en una gran civilización amante de la paz. Pero Nietzsche no tiene razón. De este modo se explicaría tan sólo una forma patológica de la «ilusión de arrepentimiento», esto es, una falsa interpretación que consiste en considerar como arrepentimiento el impulso de venganza dirigido contra sí mismo –interpretación que supone ya un auténtico «remordimiento», un «arrepentimiento»[26]. Pero existe con seguridad el hecho que Nietzsche tiene presente. La frase de Blaise Pascal –hombre resentido como pocos, pero que gracias a su talento supo ocultar, con arte todavía más raro, su resentimiento e interpretarlo de un modo cristiano–, *«le moi est haïssable»*, ha

25 W. James, *Psicología*.

26 *Cf.* el ensayo sobre los «Ídolos del autoconocimiento», así como mi ensayo «Sobre el camino del arrepentimiento» en el libro *De lo eterno en el hombre*, tomo I.

brotado, sin duda alguna, de este suelo. Cuando J.M. Guyau nos relata que un salvaje a quien ha sido vedada la venganza de sangre se «consume», se va debilitando y muere, comprendemos este proceso por el mismo motivo[27].

Basta con esto para caracterizar el resentimiento mismo. Veamos ahora cómo el resentimiento nos ayudará a comprender ciertos *juicios morales de valor*, ya sean juicios individuales e históricos, ya sistemas enteros. Se comprende fácilmente que los auténticos y verdaderos juicios morales de valor no *pueden* nunca basarse en el resentimiento; sólo se basan en él los juicios falsos, los que se fundan en *errores de valoración*, y las acciones y manifestaciones de vida correspondientes a éstos. No es la auténtica moralidad –como Nietzsche piensa– la que se funda en el resentimiento. Esta se basa en una eterna jerarquía de los valores y en las leyes evidentes de preferencia que corresponden a ella, y que son *tan objetiva y tan rigurosamente «inteligibles»* como las verdades de las Matemáticas. *Hay* un *ordre de coeur* y una *logique du coeur* –como Pascal dice–, que el genio moral descubre por trozos en la historia. Y no ella, sino su aprehensión y adquisición es el hecho «histórico». El resentimiento es una de las causas que *derrocan* ese orden eterno en la conciencia humana. Es una fuente de error en la aprehensión de ese orden y su realización en la vida. Sólo en este sentido deben ser tomadas las siguientes dilucidaciones[28].

Nietzsche mismo lo dice, en el fondo, cuando habla de una «falsificación de las tablas de valores» por el resentimiento. Más, por otro lado, es relativista y es escéptico en ética. Y, sin embargo, tablas de valores «falsificadas» suponen tablas «verdaderas»; pues en otro caso se trataría de una mera «lucha entre los sistemas de valores», de los cuales *ninguno* sería «verdadero» ni «falso».

El resentimiento puede hacernos comprensibles, tanto grandes procesos de conjunto en la historia de las concepcio-

27 J.M. Guyau, *Morale sans obligation ni sanction.*

28 *Cf.* mi libro *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Niemeyer, Halle, 1914, en el que he intentado fundamentar de un modo riguroso la tesis anterior.

nes morales, como sucesos que presenciamos en la pequeña vida diaria. Más para ello tenemos que pedir auxilio a otra ley psíquica. Cuando se sienten fuertes afanes de realizar un valor, y simultáneamente, la impotencia de cumplir voluntariamente estos deseos, por ejemplo, de lograr un bien, surge una tendencia de la conciencia a resolver el *inquietante* conflicto entre el querer y el no poder, rebajando, negando el valor positivo del bien correspondiente y, aún, en ocasiones, considerando como positivamente valioso un contrario cualquiera de dicho bien. Es la historia de la zorra y las uvas verdes. Cuando hemos luchado en vano por el amor y la consideración de una persona, descubrimos fácilmente nuevas cualidades negativas en ella, o «nos conformamos» y «nos consolamos» diciéndonos que con la cosa a que tiende nuestro deseo no «se consigue tanto», que la cosa no posee esos valores, o no los posee en la medida que creíamos. Se trata, *en primer término*, tan sólo de la afirmación, verbalmente formulada, de que alguna cosa, un determinado bien, o una persona, o un estado, en suma, la cosa concreta deseada, no posee el valor positivo que tanto incitó nuestro deseo; por ejemplo, que la persona cuya amistad habíamos ansiado tener, no es tan «honrada», o «valiente», o «lista»; que las uvas no saben tan bien, que están, quizá, «verdes». Este tipo de casos *no* es todavía una falsificación de los valores, sino otra opinión distinta sobre las cualidades de la *cosa*, de la persona, etc., mediante las cuales ésta nos presentaba al principio determinados valores. Reconocemos, como antes, los *valores* de la honradez. La zorra no dice que lo «dulce» es malo, sino que las uvas están «verdes». El motivo que nos impulsa a rebajar así, en una afirmación expresa, lo que no nos es asequible, *puede* ser accesoriamente el de disimular ante los «espectadores», cuya burla no quisiéramos sufrir sobre nuestra desgracia; o puede ser principalmente éste, de modo que sólo accesoriamente el contenido de nuestra afirmación modifique nuestro propio juicio. Pero otro motivo más profundo se oculta ya tras éste, aún en los casos más sencillos. Con esta tendencia a la detracción del objeto se *resuelve* el conflicto entre la intensidad del apetito y la impotencia; y el dolor, unido a ella, *baja* entonces de

grado. Nuestro apetito o su intensidad nos parece ahora «inmotivado» –ya que la cosa «no era tan valiosa»; se debilita, gracias a esto, y, merced a esta debilitación, disminuye la magnitud del conflicto entre él y la impotencia; de modo que el sentimiento de nuestra vida y poder asciende de nuevo algunos grados–, aunque sobre una base ilusoria. Esta «experiencia» da pues, por resultado, no sólo una tendencia a variar nuestra declaración (para los otros), sino también una tendencia a variar nuestro *juicio*. ¿Quién no ha percibido frecuentemente esta tendencia, por ejemplo, tras la alabanza del «contentamiento», de la «sencillez», de la «parquedad», en la esfera moral de la pequeña burguesía?, ¿o en afirmaciones como la de que tal sortija «barata» o tal manjar «barato» es, sin embargo, mucho «mejor» que el caro? Este mismo sentido tienen muchos dichos y hechos vulgares, como el de «el zorro harto de carne, se metió a fraile», o como la distinta apreciación de las deudas por el comerciante y por el noble, o el consejo de «hacer de necesidad virtud».

Pero esta ley de la solución del conflicto entre el deseo y la impotencia, mediante la valoración errónea de una cosa, adquiere una significación enteramente nueva y rica de consecuencias, en la actitud psíquica determinada por el resentimiento. La envidia, la ojeriza, la maldad, la secreta sed de venganza, llenan el alma de la persona resentida en toda su profundidad, con independencia de objetos determinados; y se convierten en actitudes fijas que dirigen la atención espontánea –independiente de la esfera del albedrío– hacia aquellos fenómenos del contorno que pueden dar materia a las *formas* típicas en que transcurren estos efectos. Ya la formación de las percepciones, de las presunciones y los recuerdos, está influida por estas actitudes, las cuales automáticamente, subrayan, en los fenómenos que les salen al encuentro, aquellas partes y lados que pueden justificar el curso efectivo de estos sentimientos y afectos y, en cambio, rechazan lo restante. Por eso la persona resentida siente como una *mágica* atracción hacia fenómenos como la alegría de la vida, el lustre, el poder, la dicha, la riqueza, la fuerza; no puede pasar junto a ellos sin contemplarlos («quie-

ra» o no). Pero al mismo tiempo le atormenta en secreto el deseo de poseerlos, deseo que ella sabe es «vano»; y esto determina a su vez una deliberada voluntad de apartar la mirada de ellos, un huraño afán de prescindir de ellos, de desviar la atención de eso que atormenta el alma, afán bien comprensible por la teleología de la conciencia.

El progreso de este movimiento interior conduce, en primer término, a una característica falsificación de la verdadera *imagen del mundo*. El mundo de la persona resentida recibe una estructura muy determinada en su relieve de los valores vitales, cualesquiera que sean los objetos que aquella persona tome en cuenta. A medida que esta desviación vence sobre la atracción de valores positivos, la persona se hunde (con omisión de los valores intermedios y de tránsito) en los males opuestos a aquéllos, males que ocupan un espacio cada vez mayor en la esfera de su atención valorativa. Hay en esa persona algo que quisiera injuriar, rebajar y empequeñecer y que hace presa, valga la palabra, sobre toda cosa en que puede desfogarse. De este modo, «calumnia» involuntariamente la existencia y el mundo, para justificar la última constitución de su vida valorativa.

Pero este medio que la conciencia emplea involuntariamente para estimular el deprimido sentimiento de la vida y los impulsos vitales paralizados (la falsificación de la *imagen* del mundo), tiene sólo una eficacia limitada. Aquellas manifestaciones de una vida positiva, la dicha, el poder, la belleza, el talento, la bondad, etc., se ofrecen una y otra vez a la persona resentida. Por mucho que en su interior agite el puño contra ellas, por mucho que quiera «aniquilarlas» para escapar al tormento del conflicto entre el apetito y la impotencia –esos valores existen y se imponen. El deliberado desvío de los ojos no es siempre posible y, además, es ineficaz a la larga. Cuando, pues, una manifestación de esa especie se impone irresistiblemente, basta la mirada hacia ella para desatar un impulso de odio contra su portador, X, sin que éste haya perjudicado en lo más mínimo ni ofendido a la persona resentida. Los enanos y jorobados, por ejemplo, que se sienten humillados por la mera presencia de los demás hombres, revelan por eso tan fácilmente

este odio peculiar, esta ferocidad de hiena pronta al asalto. El odio y enemistad de esta especie, justamente porque primordialmente carece de fundamento en la obra o conducta del enemigo, es el más hondo e irreconciliable que existe. Se dirige contra la existencia y el ser mismo del prójimo, no contra cualidades y acciones transitorias. Goethe tiene presente *esta* especie de «enemigos» cuando dice:

> «¿Qué te quejas de enemigos?
> ¿Podrían ser amigos aquéllos
> para quienes el ser que eres
> es, en secreto, un eterno reproche?»

La mera existencia de este «ser», su pura presencia, se convierte en «baldón» para los otros, en baldón secreto e inconfesado. Otras enemistades pueden reconciliarse. ¡Ésta, jamás! Goethe debía saberlo, pues su rica y grande existencia fue apropiada como pocas para despertar el resentimiento, para hacer surgir el veneno con su mera presencia[29].

Mas *tampoco* este odio, en apariencia infundado, es la obra suprema del resentimiento. La acción del resentimiento permanece aquí limitada a determinadas personas, o (en el odio de clases) a determinados grupos. Pero esa acción penetra mucho más hondo cuando conduce, no a falsear la *imagen del mundo* ni a odiar determinadas personas y cosas, sino a un error del sentimiento valorativo, y, basándose sobre éste, al hecho que Nietzsche llama la «falsificación de las tablas de valores». En esta nueva fase, ya no hay aquello de apartar la vista y pretender aniquilar las cosas, personas, etc., portadoras de aquellos valores positivos. Pero en cambio, esos valores, que son valores positivos y preferentes para un sentimiento estimativo normal y para una ambición normal, se convierten en valores negativos para el nuevo sentimiento del resentido. La persona presa de resentimiento no puede justificar ni comprender su

29 La conducta de Antonio hacia Tasso, fuertemente teñida de resentimiento es, con seguridad, una resultante de la experiencia de la vida que tenía Goethe.

propia existencia y su sentimiento de la vida sobre la base de que predominen los juicios de valor positivo, por ejemplo, del poder, de la salud, de la belleza, de la existencia, de la vida libre y segura de sí. Por su debilidad, su temor y su angustia, por su espíritu servil, que se ha convertido en orgánico, no puede el resentido apoderarse de las cualidades y de las cosas que tienen esos valores. Y entonces, su sentimiento valorativo cambia en el sentido de decir: «Todo eso es vano; y los valores positivos y preferentes que conducen al hombre a su salvación, se hallan justamente en las manifestaciones opuestas (pobreza, dolor, mal, muerte)». En esta «sublime venganza» (como Nietzsche dice), el resentimiento se revela, de hecho, creador, en la historia de los juicios humanos de valor y de los sistemas de tales juicios. Es «sublime» porque los impulsos de odio y venganza contra los hombres fuertes, sanos, ricos, hermosos, etc., desaparecen completamente, y la persona resentida escapa, gracias al resentimiento, al tormento interior de estas pasiones. En efecto, ahora –tras la inversión del sentimiento valorativo y la difusión del juicio correspondiente en el grupo–, esos hombres fuertes, etc., ya no son *dignos* de envidia, *dignos* de odio, *dignos* de venganza, sino que, al contrario, son dignos de lástima, dignos de compasión, pues participan en esos «males» Sentimientos de dulzura, de compasión y de lástima, son los que produce ahora su presencia. Y a medida que la inversión se hace fundamental para la «moral vigente» y gana la autoridad del *ethos* dominante, extiéndese también (mediante la tradición, la sugestión, la educación) a los portadores y poseedores de estos valores sentidos ahora al revés y, en apariencia, desvalorados; y ellos mismos poseen ya *sus* positivos valores con una secreta valoración de sí propios con «remordimiento». Los esclavos contagian, como dice Nietzsche, a los «señores». En cambio el resentido se percibe ahora a sí mismo como «bueno», «puro», «humano», en el proscenio de su consciencia, salvado del tormento de tener que odiar y tomar venganza –sin poder–; aunque en el fondo entrevé su envenenado sentimiento de la vida, y vislumbra los valores auténticos, a través de sus valores ilusorios, como a través de un velo transparente. Aquí, pues,

no son los portadores de los valores positivos los «calumniados», como acontece en la simple calumnia y detracción basada en el resentimiento; antes bien, son los *valores* mismos los «calumniados» y sentidos al revés y, por consiguiente, interpretados al revés también en el juicio. El objetivo mismo que la mera calumnia de las personas y la falsificación de la *imagen* del mundo pudo alcanzar, es alcanzado aquí de un modo mucho más hondo y más sistemático por la teleología de la conciencia.

Esto que llamamos aquí «falsificación de las tablas de valores», «interpretación al revés», «valoración al revés», no debe entenderse como una mentira consciente o como un hecho limitado a la mera esfera del juicio. No es que el valor positivo sea sentido y reconocido y que, sin embargo en el subsiguiente juicio diga «malo» en lugar de «bueno». Junto a la mentira y falsedad conscientes, hay también lo que puede llamarse «mendacidad orgánica». La falsificación no tiene lugar aquí en la conciencia, como sucede en la mentira ordinaria, sino en el *camino* que las vivencias recorren para llegar a la conciencia, o sea, en la manera de formarse las representaciones y el sentimiento de los valores. La «mendacidad orgánica» existe dondequiera que a las personas sólo se les ocurre lo que sirve a su «interés» o responde a alguna actitud de la atención espontánea; y el contenido de ellos es modificado, en este sentido, en el proceso mismo de la reproducción y del recuerdo. ¡Quien «es» mendaz, ya no necesita mentir! El tendencioso automatismo involuntario del recuerdo, de las representaciones y de los sentimientos, realiza en él lo que la falsificación consciente realiza en el constitutivamente honrado. La intención más leal y más honrada puede reinar en la periferia de la conciencia. Pero el proceso en que los valores son aprehendidos, transcurre en esa dirección tendenciosa y, así, sucesivamente, hasta la conversión completa de la valoración. Sobre lo así «falsificado» se apoya luego el juicio de valor, el cual es, por su parte, enteramente «veraz» y «honrado», ya que se ajusta con exactitud al valor sentido. Pero este valor es de *hecho*, ilusorio.